Lehrbuch
der
philosophischen Wissenschaften
nach einem neuen System entworfen.

Zweiter Theil.

Allgemeine praktische Philosophie. Allgemeine philosophische Moral. Naturrecht.

Von

Friedrich Bouterwek.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1813.

Vorrede.

Die Ausarbeitung dieses zweiten Theils eines neuen Lehrbuchs der philosophischen Wissenschaften ließ mich von neuem empfinden, welch eine schwere Aufgabe es ist, Untersuchungen, durch die man die Wissenschaft weiter bringen möchte, in compendiarischer Kürze zusammenzupressen mit bekannten und wenig bestrittenen Lehren, die in einem Compendium nicht fehlen dürfen. Ich glaube kaum, daß man dem inneren Interesse dessen, was man Neues und einer strengen Prüfung Würdiges zu sagen glaubt, mehr schaden kann. Und doch blieb mir kein anderes Verfahren übrig, wenn dieses Lehrbuch seinen nächsten Zweck erreichen sollte.

Da die compendiarische Kürze alle polemische Umständlichkeit ausschließt, so vertheidigt auch das Moralsystem, das man in diesem Buche findet, sich selbst weniger, als es sonst wohl könnte, gegen den möglichen Vorwurf, daß es das Sittliche im Menschen viel zu sehr zur Sache des Herzens mache; der strengen Vernunft, in der gewöhnlichen Bedeutung dieses vieldeutig gewordenen Worts, viel zu wenig Genüge leiste; und auch in moralischer Hinsicht unbedenklich von Grenzen des menschlichen Wissens rede, wo man apodiktische Entscheidungen erwartet. Aber welche Abschweifungen

von dem schmalen Wege, der gerade zum Ziele führen soll, wären nöthig geworden, wenn ich auch nur die berühmt gewordene, durch Kant eingeführte Unterscheidung formaler Moralprincipien von materialen besonders hätte erörtern wollen! Glücklicherweise ist über diesen Punkt, wie über viele andere, die hier berührt werden mußten, in unsrer philosophischen Litteratur das Für und Wider schon so oft verhandelt, daß dem Kenner der Wissenschaft doch nicht viel Neues mehr darüber gesagt werden kann. Dem Zuhörer in einem akademischen Auditorium hat der Professor, bekanntlich, gar vieles aus einander zu setzen, was das gelehrte Publicum nicht noch ein Mal zu vernehmen verlangt.

Vorzüglich möchte ich mich mit Kennern der Wissenschaft ausführlicher besprechen über das in diesem Lehrbuch aufgestellte und durchgeführte Verhältniß des sogenannten Naturrechts zu der allgemeinen Moral. Denn daß der seit Thomasius in Deutschland so beliebt gewordene und selbst von eminenten Denkern in Schutz genommene Gegensatz zwischen Naturrecht und Moral durchaus wieder vernichtet werden muß, wenn die Vernunft nicht länger mit sich selbst spielen soll, indem sie in juristischer Hinsicht zulässig zu finden scheint, was sie moralisch verwirft und verbietet; darüber bin ich, nach langer Prüfung der streitenden Argumente, völlig einverstanden mit mehreren neueren Denkern, die den berühmten Zwangstheorien, nach denen man ein Recht haben soll, pflichtwidrig zu handeln, den Untergang bereiten. Aber daß das Recht (ius) überhaupt nichts weiter sey, als das Rechte (rectum); daß man das sogenannte Naturrecht, um es zu retten

ten

ten, in eine Anwendung der allgemeinen Moral auf die bürgerliche Gesetzgebung, oder auch in eine juristisch-politische Anthropologie verwandeln müsse; gegen diese Meinung streitet das Naturrecht, das man in diesem Lehrbuche findet, durchaus. Es läuft also Gefahr, von allen Parteien angefochten und verworfen, oder wohl gar nicht einmal der Anfechtung würdig gefunden zu werden. Um nichts zu versäumen, was Mißverständnissen vorbeugen kann, verweise ich in dieser Vorrede ausdrücklich auf den §. 30. der allgemein. prakt. Philosophie, besonders aber auf die §§. 27 — 33. der philos. Moral (Seite 140 ff. des Lehrbuchs). Denn von der in diesen §§. enthaltenen Deduction der Tugend der Gerechtigkeit gehen die Grundsätze aus, die zur Einleitung in das Naturrecht wesentlich gehören, aber im Lehrbuche an der Stelle, wo das Naturrecht anfängt, nicht noch ein Mal niedergeschrieben werden sollten. Das Wort Naturrecht habe ich aus keinem andern Grunde beibehalten, als, weil es üblich ist, den Theil der philosophischen Rechtslehre so zu nennen, dem man als einem der wichtigsten Theile der Theorie der bürgerlichen Gesetzgebung eine besondere Vorlesung auf unsern Universitäten zu widmen pflegt. Unterdessen bleibt dieses Naturrecht ein abgesondertes Capitel der philosophischen Moral, aber ein Capitel, das eine solche Absonderung füglich verträgt, weil die Lehre von der Gerechtigkeit in der Beziehung, in der sie Naturrecht genannt wird, auch außer Verbindung mit der Lehre von den übrigen Tugenden verständlich gemacht und bündig durchgeführt werden kann. Wer es unpassend findet, daß ungeachtet einer solchen Erklärung des Naturrechts doch die philo-

sophische Moral in diesem Lehrbuche sich nicht lieber allgemeine Moral nennt, um durch eine genauere Bezeichnung sogleich anzudeuten, daß das Naturrecht kein Gegenstück zu ihr seyn soll; nun, der gebe ihr diesen veränderten Titel; vergesse aber nicht, daß die ersten Wahrheiten des Naturrechts auch in dieser Moral vorkommen. Gegen die summarisch zusammengepreßten Grundsätze des allgemeinen Staatsrechts, mit denen dieses Naturrecht schließt, glaube ich um so weniger mißtrauisch seyn zu dürfen, da ich noch in diesem Augenblicke nichts Wesentliches an ihnen zu ändern wüßte, ob sie gleich, freilich mit sehr bedachtsamer Wahl der Worte, zu einer Zeit niedergeschrieben wurden, da das gebeugte Deutschland kaum anfing, zu hoffen, daß der Tag der Erlösung sich nahe.

Als eine Einleitung zu diesem zweiten Theile des Lehrbuchs der philosophischen Wissenschaften sind die Praktischen Aphorismen anzusehen, die ich im Jahre 1808 dem Publicum vorlegte.

Wie weit ich durch fortgesetzte Beschäftigung mit dem unerschöpflichen Thema der Philosophie genöthigt werden möchte, einige Behauptungen zurückzunehmen, oder zu beschränken, werden die philosophischen Abhandlungen aussagen, durch die ich, wenn auch erst nach Jahren, in einer Form, die mir natürlicher ist, als der Compendienstyl, die Grundsätze, mit denen alle menschliche Wahrheit steht und fällt, weiter auszuführen denke.

Auf zwei Vorwürfe, die dem ersten Theile dieses Lehrbuchs von scharfsinnigen Männern gemacht sind, darf ich hier vorläufig ein Paar Worte erwiedern.

Die

Die Metaphysik, hat man gesagt, die ich lehre, sei ja ein offenbarer Rückfall in den alten, durch Kant um allen Credit gebrachten Intellectualismus oder die Behauptung einer Realerkenntniß aus Begriffen. Aber von dem Augenblicke an, da mir klar geworden, daß Kant's blendendes Kategoriensystem, das auch mich so lange getäuscht hat, nichts weiter als eine kühne Hypothese ist, die durch consequente Fortsetzung den Urcharakter der Vernunft im Menschen vernichtet; seit dieser Zeit sehe ich außerhalb eines verbesserten Intellectualismus, der ein wahrer Rationalismus ist, keine Rettung für die wissenschaftliche Philosophie, vorausgesetzt, daß die wissenschaftliche Philosophie, als Product des Verstandes, auf nichts Anderem ruhen will, als auf dem wahren Gehalte der Begriffe, durch die in das menschliche Räsonniren Wahrheit kommt. Ueber die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft hat sich der erste Theil dieses Lehrbuchs, wie ich glaube, bestimmt genug erklärt. Will man aber, anstatt auf dem logischen Wege Gründe zu Gründen zu suchen, bis der Urgrund alles Daseyns und Denkens auch im Begriffe hervortritt, die Vernunft für etwas vom Verstande ganz Verschiedenes ansehen; das Gefühl des Ueberirdischen Vernunft nennen; und die Exposition dieses Gefühls als Metaphysik geltend machen; dann geht, meines Bedünkens, der wahre Charakter der Metaphysik, die doch absolute Grundwissenschaft seyn will, gänzlich verloren.

Die Religion, aber nicht die Metaphysik, ist, wie die Sittlichkeit, ursprünglich Sache des Herzens, obgleich durch dieses wunderbare Vermögen sittlicher und

religiöser Gefühle, das wir das menschliche Herz nennen, die Vernunft selbst sich offenbart. Deßwegen kann ich einen andern Vorwurf, der dem ersten Theile dieses Lehrbuchs gemacht worden, nicht für ganz ungegründet erklären. Es betrifft den Begriff des skeptischen Atheismus, oder vielmehr das eingeführte und von mir beibehaltene Kunstwort, das diesen Begriff bezeichnen soll, in seiner Beziehung auf den Skepticismus. Leicht kann dieses Wort so mißdeutet werden, als ob der Denkart eines Philosophen, der sich, als Philosoph, zum Skepticismus bekennt, aber Religion in seinem Herzen trägt, und seinen religiösen Glauben durch Gründe zu rechtfertigen weiß, der gehässige Nahme Atheismus beigelegt werden dürfte. Aber wenn gleich, genau genommen, nur der ein Atheist genannt werden darf, wer das Daseyn Gottes leugnet — und kein consequenter Skeptiker ist ein Gottesleugner — so nennt man doch auch das Resultat einer Philosophie in so fern atheistisch, als diese Philosophie nicht zum religiösen Glauben führt. In diesem Sinne hat ja die Metaphysik nach dem Systeme dieses Lehrbuchs, als isolirte Metaphysik, unbedenklich sich selbst für atheistisch erklärt. Und doch folgt auf sie eine Religionsphilosophie, die metaphysische Principien voraussetzt.

Göttingen, den 7. December, 1813.

Inhalt

Inhalt
des zweiten Theils.

I.
Allgemeine praktische Philosophie.
(Seite 1—94.)

Vorerinnerung. Begriff der praktischen Philosophie.

Verhältniß des praktischen Begriffs der Philosophie zu dem theoretischen. §. 1. — Das Praktische als das Sittliche betrachtet. §. 2. — Unterscheidung der Moral oder Sittenlehre überhaupt von der philosophischen Moral oder Moralphilosophie. §. 3. — Beziehung aller Moral auf den Verstand. §. 4. — Beziehung aller Moral auf das Gefühl. §. 5. — Begriff des moralischen Bewußtseyns oder Gewissens. §. 6. — Verschiedene Arten der Begründung der Moralphilosophie. §. 7. — Wahre und wissenschaftliche Begründung und Abtheilung der Moralphilosophie. §. 8.

Erste Abtheilung. Moralische Ideenlehre.

Subjective und objective Seite der Sittlichkeit. §. 9. — Verhältniß des Subjectiven im geistigen Daseyn zu den moralischen Grundbegriffen oder Ideen. §. 10. — Nothwendigkeit einer Subordination der moralischen Grnndbegriffe. §. 11. — Der Begriff des Guten als erster Grundbegriff aller moralischen Urtheile. §. 12. — Subjectiver Gehalt der Idee des Guten. §. 13. — Verhältniß der Idee des Guten zur subjectiven Consequenz. §. 14. — Verhältniß derselben Idee zum Gefühle der Würde der menschlichen Natur. §. 15. — Objecti-

jectiver Gehalt der Idee des Guten. Zusammentreffen des Guten mit dem Göttlichen. §. 16. — Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion. §. 17. — Beziehung der Idee des Guten auf das Gefühl der Uneigennützigkeit. §. 18. — Weitere Erläuterung dieser Beziehung. §. 19. — Deduction des sittlichen Gefühls überhaupt und seines Verhältnisses zum objectiven Werthe nach der Idee des Guten. §. 20. — Beziehung der Idee des Guten auf das Interesse, das wir am Erfolge einer Handlung nehmen. §. 21. — Verhältniß der reinen Idee des Guten zu dem Glauben an die Realität einer idealen Weltordnung. §. 22. — Verwandtschaft der Idee des Guten mit der Idee der Vollkommenheit. §. 23. — Verwandtschaft des Guten mit dem Schönen. §. 24. — Verhältniß des Guten zu dem Nützlichen. §. 25. — Deduction der drei moralischen Cardinalbegriffe der Tugend, der Pflicht, und des Rechts. Analyse des Begriffes der Tugend. §. 26. — Analyse des Begriffes der Pflicht. §. 27. — Verhältniß der Tugendbegriffe zu den Pflichtbegriffen. §. 28. — Exposition des höchsten Grundsatzes zur Beurtheilung der Pflichten. §. 29. — Analyse des Rechtsbegriffs. §. 30. — Moralische Nebenbegriffe. Das Erlaubte. §. 31.

Zweite Abtheilung. Moralische Willenslehre.

Moralischer Begriff des Wollens überhaupt. §. 32. — Erscheinung des uneigennützigen Verlangens im Gefühle der sittlichen Liebe. §. 33. — Charakteristik der sittlichen Liebe. §. 34. — Verhältniß der sittlichen Liebe zum Mitgefühle. §. 35. — Verhältniß der sittlichen Liebe zum Gefühle der inneren Ehre. §. 36. — Verhältniß der unwillkürlichen Herzensgüte zur willkürlichen. §. 37. — Unbefangene Ansicht der sittlichen Freiheit. §. 38. — Grenzen der sittlichen Freiheit im Menschen. §. 39. — Genauere Bezeichnung des Verhältnisses der Freiheit zur Willkür. §. 40. — Uebereinstimmung der Freiheit mit dem unwillkürlichen Wohlgefallen am Guten. §. 41. — Begriff des Gewissens. §. 42. — Uebereinstimmung des sittlichen Wollens mit dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit. §. 43. —

Fort-

Fortsetzung dieser Untersuchung. §. 44. — Genauere Unterscheidung des wahren Begriffs der Glückseligkeit von dem falschen. §. 45. — Motiv der Selbstzufriedenheit. §. 46. — Mißverhältnisse zwischen Tugend und Lebensgenuß. §. 47. — Verdienst und Schuld. §. 48. — Philosophische Würdigung der Unschuld. §. 49.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktischen Philosophie. Ueber die Organisation der moralischen Wissenschaften. Seite 91.

II.

Philosophische Moral.

(Seite 95—178.)

Vorerinnerung. Genauere Erklärung über den Begriff, Zweck und Umfang der philosophischen Moral.

Verhältniß der philosophischen Moral zu der populären. §. 1. — Verhältniß der Tugendlehre zur Pflichtenlehre. §. 2. — Unterscheidung der gesunden Moral von der Casuistik. §. 3. — Theile der philosophischen Moral. §. 4.

Erstes Capitel. Erläuterung des höchsten Grundsatzes der philosophischen Moral.

Vereinigung des Verstandes mit dem Gefühle in der moralischen Reflexion. §. 5. — Allgemeinheit der moralischen Grundsätze. §. 6. — Erscheinung des höchsten moralischen Grundsatzes in der Formel der Perfectibilität. §. 7. — Formel des allgemeinen Besten. §. 8. — Formel der Gegenseitigkeit des Wollens. §. 9. — Formel der sittlichen Liebe. §. 10. — Verhältniß der Allgemeinheit moralischer Grundsätze zur individuellen Sinnesart. §. 11. — Erklärung der Collision der Pflichten. §. 12.

Zweites Capitel. Von den Tugenden der Selbstbildung.

Begriff der moralischen Selbstbildung. §. 13. — Von der Selbstbeherrschung. §. 14. — Von der sittlichen Besonnenheit.

nenheit. §. 15. — Von der Tugend der Mäßigung. §. 16. — Von der Tugend des Muths. §. 17. — Von den Tugenden der Vorsicht und Umsicht. §. 18. — Von der Tugend der Verstandesbildung. §. 19. — Vom sittlichen Genusse der Güter des Lebens. §. 20. — Von der Pflicht der Selbsterhaltung. §. 21. — Philosophische Ansicht des Selbstmordes. §. 22. — Von der Tugend der Geduld. §. 23. — Von der Tugend der Thätigkeit. §. 24.

Drittes Capitel. Von den geselligen Tugenden.

Moralische Ansicht der Geselligkeit überhaupt. §. 25. — Verhältniß der geselligen Tugenden unter Menschen zu den Pflichten gegen die Thiere. §. 26. — Von der Gerechtigkeit. §. 27. — Verhältniß des Rechts zum Verdienste. §. 28. — So genanntes inneres Recht. §. 29. — So genanntes äußeres Recht. §. 30. — Verhältniß des Rechts zur Gewalt. §. 31. — Verhältniß der Gerechtigkeit zur Billigkeit und Großmuth. §. 32. — Von der Pflicht, Unrecht zu dulden. §. 33. — Von der Wahrhaftigkeit. §. 34. — Von der Redlichkeit. §. 35. — Von der Verbindlichkeit erzwungener Verträge. §. 36. — Von den engeren geselligen Verbindungen, der Freundschaft u. s. w. §. 37. — Von der sittlichen Verbindung der Geschlechter. §. 38. — Moralischer Begriff der Ehe. §. 39. — Pflichten der Eltern gegen Kinder. §. 40. — Pflichten der Unterwürfigkeit. §. 41. — Von der Wohlthätigkeit. §. 42. — Von der sittlichen Theilnahme. §. 43. — Von der Tugend des edeln Stolzes in geselligen Verhältnissen. §. 44.

Anhang. Von den religiösen Tugenden. §. 45.

III.

Naturrecht.

(Seite 178 bis zu Ende des Buchs.)

Einleitung. Begriff, Umfang und Grenzen der Wissenschaft des Naturrechts. (Genau zu vergleichen mit

mit §. 30. der allg. prakt. Phil. und mit §. §. 27 — 33. der phil. Moral).

Mancherlei Bedeutungen des Wortes Recht. §. 1. — Objectiver Gehalt des Rechtsbegriffs. §. 2. — Verschiedene Ansichten der Wissenschaft des Naturrechts. §. 3. — Verhältniß des Rechts zur Gerechtigkeit. §. 4. — Absonderung des Naturrechts von den übrigen Capiteln der philosophischen Moral. §. 5. — Natürlichste Eintheilung der Wissenschaft des Naturrechts. §. 6.

Erste Abtheilung. Allgemeines Privatrecht.

I. Reines Vernunftrecht.

Unabhängigkeit des vernünftigen Daseyns von fremder Willkür. §. 7. — Ursprüngliche Rechtmäßigkeit der Selbstvertheidigung. §. 8. — Rechte auf etwas, an etwas, und gegen Andere. Unding des so genannten Nothrechts. §. 9. — Angeborne und erworbene, veräußerliche und unveräußerliche Rechte. §. 10. — Recht der ursprünglichen Gleichheit, und dessen Beschränkungen. §. 11. — Recht der freien Vervollkommnung. §. 12. — Recht der Gewissensfreiheit. §. 13. — Recht der Ehre. §. 14.

II. Allgemeines Menschenrecht.

Verhältniß des allgemeinen Menschenrechts zum reinen Vernunftrecht. Verbindung der physischen Persönlichkeit mit der moralischen. §. 15. — Schranken des Rechts der physischen Persönlichkeit. §. 16. — Recht des physischen Eigenthums. §. 17. — Unerworbenes und erworbenes physisches Eigenthum. §. 18. — Begriff des rechtlichen Erwerbs physischer Güter. §. 19. — Beschränkung des natürlichen Erwerbungsrechts. §. 20. — Von der Occupation. §. 21. — Problematischer Charakter alles erworbenen physischen Eigenthums nach Naturrechtsprincipien. §. 22. — Suspension und zufällige Erweiterung des physischen Eigenthums. §. 23. — Recht des physischen Besitzes. §. 24. — Recht des physischen Gebrauchs. §. 25. — Verhältniß des ehrlichen Besitzes und Gebrauchs zu der bürgerlichen Usucapion und Präscription. §. 26. — Recht auf Ersatz, als Folge der Erlöschung des physischen Eigenthums durch die Schuld

eines

eines Andern. §. 27. — Testamentarisches Recht. §. 28. — Recht der Sicherung und der Privatstrafe. §. 29. — Problematischer Charakter des natürlichen Rechts der Privatstrafe. §. 30.

III. Allgemeines Gesellschaftsrecht.

Von juridischen Gesellschaftsverhältnissen überhaupt. §. 31. — Verschiedenheit dieser Verhältnisse. §. 32. — Natürliches Eherecht. §. 33. — Natürliches Elternrecht. §. 34. — Natürliches Vertragsrecht. §. 35. — Nullität gewisser Verträge nach Rechtsbegriffen im Allgemeinen. §. 36. — Nullität der erzwungenen Verträge nach Rechtsbegriffen. §. 37. — Ueber die betrügerischen und auf einem Irrthume beruhenden Verträge. §. 38. — Unterscheidung der Personalverträge von Realverträgen. §. 39.

Zweite Abtheilung. Allgemeines Staatsrecht.

Idee und Zweck des Staats. §. 40. — Deduction des bürgerlichen Herrscherrechts. §. 41. — Verhältniß des Herrscherrechts zur freiwilligen Unterwerfung der Gehorchenden im Staate. §. 42. — Verhältniß der Staatsverfassungen zu den Principien des Naturrechts. §. 43. — Recht der Gesetzgebung im Staate. §. 44. — Verbindung des Rechts der Gesetzgebung mit dem Richteramte in der höchsten bürgerlichen Autorität. §. 45. — Verhältniß der Civilgesetzgebung zu den Principien des natürlichen Privatrechts. §. 46. — Grundsätze der Criminalgesetzgebung nach Rechtsbegriffen. §. 47. — Verhältniß der Zweckmäßigkeit der Strafen zu ihrer Rechtmäßigkeit. §. 48. — Verschiedenheit der Strafen nach Rechtsbegriffen. §. 49. — Verhältniß der Verschiedenheit der Strafen zur Verschiedenheit der Verbrechen. §. 50. — Begnadigungsrecht. §. 51. — Die übrigen Hoheitsrechte. §. 52. — Uebergang des gewöhnlich so genannten allgemeinen Staatsrecht in das Völkerrecht. §. 53. — Recht Krieg zu führen und Frieden zu schließen. §. 54. — Eroberungsrecht. §. 55. — Friedliche Verhältnisse der Staaten gegen einander. §. 56.

I.

Lehrbuch

der

philosophischen Wissenschaften.

Zweiter Theil.

I.

Allgemeine praktische Philosophie.

Allgemeine praktische Philosophie.

Vorerinnerung.

Begriff der praktischen Philosophie.

1. Praktisch heißt die Philosophie, wenn sie zu ihrem Gegenstande die menschlichen Handlungen wählt, denen die Vernunft, es sey nach welchem Princip es wolle, einen Werth oder Unwerth zuspricht. Nun kann aber der Mensch nicht anders handeln, als, seiner Natur gemäß. Die praktische Philosophie, als Wissenschaft, schließt also auch Betrachtungen in sich, die vorangehen müssen, wenn wir verstehen lernen wollen, wie denn der Mensch überhaupt ein praktisches Wesen ist, und wie er in den Schranken seines irdischen Daseyns zu handeln vermag. Diese Betrachtungen treffen überall mit denen zusammen, auf welche die so genannte theoretische Philosophie sich

gründet, wenn sie untersucht, wie der Mensch etwas zu erkennen vermag. Denn wenn auch nicht alle Handlung eigentliche Erkenntniß voraussetzt, nach der sie sich richte, so bezieht sich doch in der dynamischen Einheit des menschlichen Daseyns die Möglichkeit des Handelns überhaupt, des unwillkürlichen, wie des willkürlichen, auf die Summe von Vorstellungen, die das Gemüth des handelnden Wesens in sich schließt. Eine scharfe Linie zwischen dem, was ausschließlich theoretische, und was praktische Philosophie im weiteren Sinne heißen soll, wird sich also nie ziehen lassen. Darum nennt sich die Philosophie praktisch im engern Sinne, wenn sie entweder rathend, oder gebietend, in Grundsätzen ausspricht, was zu thun, oder zu lassen ist, indem sie die Möglichkeit des Thuns und Lassens voraussetzt.

Vergl. den ersten Theil dieses Lehrbuchs der philos. Wissensch. Einleit. §. 3.

2. Das Praktische im Menschen heißt das Sittliche, sofern es sich auf die Idee des Guten bezieht, nach welcher der Werth, oder Unwerth, einer Handlung zu beurtheilen ist. Die praktische Philosophie nennt sich also auch Moral oder Sittenlehre, wo sie das Gute befiehlt,

oder

oder zum Guten ermahnt und ermuntert. Aber von der Moral, die sich auf das Moralisiren oder Ermahnen und Gebieten nach irgend einem angenommenen Begriffe vom Guten beschränkt, ist noch weit bis zur Philosophie. Denn Moralisiren kann Jeder, wer nach Grundsätzen, die ihm die wahren zu seyn scheinen, seinem Begriffe vom Guten gemäß zu handeln anräth, oder gar gebietet. Durch verkehrtes, oft langweiliges, oft phantastisches Moralisiren ist die Moral überhaupt bei kräftigen Naturen, die sich selbst zu helfen wissen, nicht ganz ohne Grund in übeln Ruf gekommen. Durch Moralphilosophie, die das Moralisiren der Kritik unterwirft, und die wahre Idee des Guten von den mancherlei falschen, oft widersinnigen, oder den Menschen vor sich selbst entehrenden Begriffen unterscheiden lehrt, die man sich in den Schulen, oder Kirchen, oder im gemeinen Leben, vom Guten gemacht hat, soll die wahre Sittlichkeit im Menschen wissenschaftlich erkannt, und jede moralisch gültige Vorschrift zurückgeführt werden auf die letzten Kriterien des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum.

Begriff einer gesunden Volksmoral. Ihre doctrinale Abhängigkeit von der eigentlichen Philosophie.

3. Es giebt also wohl eine Moral, aber keine Moralphilosophie, die sich auf die Beantwortung der großen Frage, warum in bestimmten Fällen etwas zu thun, oder zu unterlassen ist? nur oberflächlich einläßt, und ihre Vorschriften nicht auf die letzten Gründe der moralischen Erkenntnisse zurückführt. Anders, als aus den letzten Gründen der moralischen Erkenntnisse läßt sich auch nicht begreifen, ob irgend eine uneigennützige Tugend dem Menschen vernünftigerweise geboten werden kann; ob die wahre Tugend sich lehren und lernen läßt; ob sie beschränkt ist auf die Gesetze der menschlichen Geselligkeit; ob sie von der Religion abhängig, oder unabhängig ist; und ob die wahre Moral überhaupt gebieten, oder nur rathen und ermahnen darf. Die Moralphilosophie läutert den so oft verfälschten Begriff der Weisheit, indem sie zeigt, wie die Grundbegriffe der moralischen Erkenntnisse, vom Verstande richtig aufgefaßt, und consequent angewandt, unter der Herrschaft der Vernunft über die blinde Begierde in dem Ganzen eines menschlichen Lebens sich durch die That bewähren.

Uralte Erscheinung der Moral als einer Klugheits- und Glückseligkeitslehre. — Vorläufige Ansicht der sittlichen Verhältnisse in ihrer Beziehung auf die Religion. — Vorläufige Anzeige des merk-

merkwürdigen Unterschieds zwischen den Tugend- und Weisheitssystemen der Alten und den Pflichtsystemen der neueren Sittenlehrer.

4. Daß es eine Herrschaft der Vernunft über die blinde Begierde im Menschen giebt, und daß alle menschliche Sittlichkeit durch die Autorität der Vernunft entweder begründet wird, oder sich doch auf diese Autorität bezieht, hat noch niemand geleugnet. Das Gute heißt in dieser Hinsicht auch das Vernünftige d. i. den Gesetzen der Vernunft Gemäße. Nun ist aber Vernunft im ganzen Sinne des Worts, wie die theoretische Philosophie beweiset, mehr als bloßer Verstand. Verstand nennen wir den Inbegriff der logischen Functionen der Denkkraft, oder das Vermögen der Begriffe, die sich nach dem Princip der Uebereinstimmung unter einander zu richtigen Urtheilen und Schlüssen verbinden. Bestände nun die wahrhaft sittliche Herrschaft der Vernunft über die blinde Begierde nur darin, daß der Mensch, als denkendes Wesen, fähig ist, nach Grundsätzen, übereinstimmend mit sich selbst, zu handeln, so wäre das Gute, sofern es von der Denkkraft abhängt, mit dem Verständigen Einerlei. Jede menschliche Handlung müßte dann für gut erkannt werden, wenn sie nur nach Grundsätzen, gleich-

viel nach welchen, erfolgt. Eine Unterscheidung guter Grundsätze von schlechten höbe dann sich selbst auf. Aber diese Unterscheidung guter Grundsätze von schlechten läßt sich nicht nur der natürliche Menschenverstand nicht rauben; auch die Philosophie darf ihn bei'm Anfange ihrer moralischen Untersuchungen nicht aus dem Gesicht verlieren, weil sie alle moralischen Urtheile zurückführen soll auf die letzten Gründe des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum (§. 2.); schlechte Grundsätze aber keine anderen sind, als falsche im Gebiete der moralischen Forschung.

Vergl. im ersten Theile dieses Lehrbuchs die beiden ersten Abtheilungen der Apodiktik.

5. Fast eben so einstimmig, wie der natürliche Menschenverstand, wenigstens im Allgemeinen, den Antheil anerkennt, den die Vernunft an der wahren Sittlichkeit hat, bezieht man den Begriff des Sittlichen im Menschen auf das Gefühl und auf die aus Gefühlen entspringende Güte des Herzens. Indem nun die Moralphilosophie untersucht, was denn eigentlich Güte des Herzens ist, und welchen Antheil das Gefühl an der wahren Sittlichkeit hat, bringt sie den oft besprochenen Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit auf's

auf's neue zur Sprache. Diesen Unterschied in moralischer Beziehung so genau, als möglich, zu bezeichnen, ist um so nöthiger, weil die Geschichte der Meinungen lehrt, daß über die höchsten Grundsätze, die für die guten gelten sollen, unter den Philosophen selbst seit der Entstehung der Moralphilosophie gestritten ist, die Sittlichkeit im wirklichen Leben aber größten Theils dem Herzen angehört, das sich um die Streitigkeiten der Philosophen und um die höchsten Grundsätze wenig kümmert. Es wäre also wohl möglich, daß eine genaue Untersuchung dessen, was Güte des Herzens genannt werden darf, uns nöthigte, auch die gewöhnlichen Schulbegriffe über das ursprüngliche Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit einer strengen Revision zu unterwerfen, weil man doch in den Schulen das Vermögen der Empfindungen und Gefühle überhaupt Sinnlichkeit zu nennen pflegt, das Sittliche aber dem Sinnlichen zuweilen contradictorisch gegenüber stellt.

Vorläufige Erklärung der räthselhaften Erscheinung, daß, während über das wahre Princip der Sittenlehre unablässig disputirt worden, doch die Philosophen, sowohl unter sich, als mit den meisten übrigen gebildeten Menschen, über das Sittliche, oder Unsittliche, in einzelnen Fällen meistens einverstanden sind.

6. Vernunft und Gefühl vereinigen sich in dem sittlichen Bewußtseyn, das wir, zur Unterscheidung von dem theoretischen oder speculativen Bewußtseyn, das Gewissen nennen. Die Moralphilosophie ist also Gewissenslehre. Aber auch in theoretischer Hinsicht beruhet das Bewußtseyn auf der innigsten Vereinigung der Vernunft mit dem Vermögen der Gefühle. Was das Bewußtseyn zum Gewissen macht, ist von der einen Seite die moralische Idee, die dem denkenden Geiste vorschwebt, es sey nun die Idee des Guten überhaupt, oder eine von den Ideen, nach denen wir zu erkennen streben, was in bestimmten Fällen Recht, oder Pflicht, ist. Von der andern Seite unterscheidet sich das moralische Bewußtseyn von dem theoretischen vorzüglich durch die Mitwirkung des Willens und überhaupt des sogenannten Begehrungsvermögens, das man in den Schulen dem Erkenntniß- oder Vorstellungsvermögen gegenüber stellt. Die Moralphilosophie ist also allerdings insofern Willenslehre, als sie dem Willen, der als subjectives Princip der Möglichkeit sittlicher Handlungen vorausgesetzt wird, eine Regel vorschreibt, der er mit Freiheit sich unterwerfen soll, damit das Gewissen sich selbst als ein gutes erkenne. Aber die allgemeine Willenslehre umfaßt mehr Untersuchungen, als die Moralphilosophie

phie in sich aufnehmen kann, selbst wenn sie sich bis zur praktischen Philosophie im ausgedehnteren Sinne (§. 1.) erweitert. Denn was das Begehrungsvermögen überhaupt, und was besonders der eigentliche Wille im Menschen ist; in welchem Sinne der Wille frei genannt werden darf; und wie Freiheit des Willens bestehen kann mit dem Gesetze der Nothwendigkeit in der Natur; dieß zu erklären, so weit es sich erklären läßt, bedarf es psychologischer, transcendentaler und metaphysischer Forschungen, deren Resultate von der praktischen Philosophie vorausgesetzt und aufgenommen werden müssen.

Vergl. im ersten Theile dieses Lehrbuchs die Apodiktik §. 36. - 39.; und die Metaphysik §. 56. und 57.

7. Werfen wir nun die doctrinale Frage auf: wie die praktische Philosophie als Moralphilosophie (§. 2.) begründet werden, und womit sie anfangen soll? so ist erstens klar, daß sie nicht auf irgend eine angenommene Theorie der Seelenkräfte, also auch nicht auf den Gegensatz zwischen einem Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen und einem Begehrungsvermögen, gegründet werden darf, weil das Sittliche, als solches, im Gebiete einer Theorie der Seelenkräfte nicht liegt. Eben so wenig

nig darf die Moralphilosophie, zweitens, mit einem höchsten Grundsatze anfangen, der aller sittlichen Gesetzgebung zum Grunde liegen soll; denn es fragt sich noch, ob es überall einen solchen höchsten Grundsatz giebt. Wollten wir die Wahrheit eines höchsten Grundsatzes, der in sittlicher Hinsicht für den höchsten gelten soll, etwa dadurch beweisen, daß wir durch Beispiele zeigten, wie nach einem solchen Grundsatze dasjenige als gut und recht erscheint, was man schon im gemeinen Leben dafür erkennt, so würden wir uns nicht nur in einem Zirkel bewegen, der gar nichts beweiset; wir würden sogar, anstatt der letzten Gründe des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum, die Urtheile des gemeinen Lebens, deren Wahrheit, oder Unwahrheit, durch die Philosophie erst geprüft werden soll, als blinde Zeugen für eine unerwiesene Behauptung aufstellen. Eben so weit würden wir uns von der Idee der Philosophie, die keinem Vorurtheile weicht, entfernen, wenn wir ohne vorläufige Erörterung der moralischen Elementarbegriffe vom Begriffe der Pflicht ausgehen wollten; denn es leuchtet keinesweges aus diesem Begriffe selbst ein, daß er für den höchsten aller moralischen Begriffe gelten müsse, so lange noch zweifelhaft bleibt, ob er auch die Begriffe von Tugend und Recht in sich schließt.

Wird der Kantischen Moralphilosophie mit Recht der Vorwurf gemacht, daß sie dem Menschen einen höchsten Grundsatz in das Gewissen hineinschiebe, und, anstatt diesen Grundsatz zu beweisen, sich nur in einem Zirkel von angenommenen Voraussetzungen bewege?

8. Bei der Nachfrage nach einem höchsten Grundsatze der Sittenlehre dürfen wir nicht die logische Wahrheit vergessen, daß alle Grundsätze, als solche, logische Producte des Verstandes, und nur insofern Wahrheiten sind, als die Begriffe, auf denen sie ruhen, nicht zu den erdichteten gehören. Die praktische Philosophie darf also nicht eher Grundsätze des Thuns und Lassens aufstellen, bis sie die moralischen Elementarbegriffe, die jenen Grundsätzen selbst zum Grunde liegen, aufgefunden und durch verständige Erklärung gegen Mißdeutungen gesichert hat. Dann muß sie zeigen, wie sich im menschlichen Gemüthe die Kraft, die wir den Willen nennen, auf die moralischen Elementarbegriffe, als leitende Vorstellungen, beziehen kann und wirklich bezieht. Gelingt es, nach diesen Untersuchungen auszumitteln, welche Grundsätze in sittlicher Hinsicht die höchsten genannt werden dürfen, so ist der Grund zum Gebäude einer speciellen Sittenlehre philosophisch gelegt. Die Theorie dieser Grundlegung der Sittenlehre mag dann allgemeine

ne praktische Philosophie genannt werden. Der speciellen Tugend- und Pflichtenlehre mag der Nahme Moral im engeren Sinne zugetheilt bleiben. Durch die allgemeine praktische Philosophie muß denn auch vorläufig untersucht werden, so weit es ohne genauere Kenntniß der Tugend der Gerechtigkeit möglich ist, ob der philosophischen Rechtslehre oder dem sogenannten Naturrechte ein besonderer Platz in der Reihe der philosophischen Wissenschaften gebührt, und welches dieser Platz ist.

Erste Abtheilung.

Moralische Ideenlehre.

---

9. Wer die Frage: was denn eigentlich das Sittliche im Menschen ist? philosophisch, also mit beständiger Beziehung auf die letzten Gründe des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum, beantworten will, der kann nicht umhin, sogleich im ersten Augenblicke der freien Reflexion die objective Seite der Sittlichkeit von der subjectiven zu unterscheiden. Denn mit dem Gegensatze des

Objec-

Objectiven und Subjectiven in einem Bewußtseyn fängt, wie die theoretische Philosophie beweiset, alle philosophische Unterscheidung an. Nun wird die subjective Seite der Sittlichkeit erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie der Seelenzustand, den wir den sittlichen nennen, in unsrer Individualität von uns selbst ausgeht, indem wir etwas entweder unwillkürlich begehren, oder verabscheuen, oder es mit Freiheit wollen. Die objective Seite der Sittlichkeit wird erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie das unwillkürliche Begehren und Verabscheuen sowohl, als das freie Wollen, abhängig ist von Vorstellungen, die sich auf etwas Wirkliches außer uns beziehen. Die praktische Philosophie überläßt der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre, zu untersuchen, ob und in wie fern die Unterscheidung der Vorstellungen von ihren Objecten ein wirkliches Daseyn der Objecte außer uns beweiset. Wo die praktischen Zustände im menschlichen Bewußtseyn anfangen, da findet sich der Mensch schon in einer Außenwelt, auf die er wirken kann, und die auf ihn wirkt. Aber gleichgültig kann ihm doch auch in praktischer Hinsicht nicht seyn, woher die Vorstellungen stammen, durch die er sich seiner Sittlichkeit bewußt wird; ob sie Erzeugnisse der Eindrücke sind, die das Gemüth durch die Sinne empfing; oder ob

die Vernunft selbst, durch ihre höheren Functionen (vergl. die Apodiktik), das Sittliche als etwas Uebersinnliches zum Bewußtseyn bringt; oder ob gar nur die Gewohnheit bewirkt, daß der freie Wille sich nach gewissen subjectiven Ansichten richtet, die dann die Stelle empirischer, oder rationaler Erkenntnisse verträten. Die Meinung, die man von der objectiven Gültigkeit der moralischen Vorstellungen hat, ist von keinem geringen Einflusse auf die Kraft, mit der diese Vorstellungen das Gemüth ergreifen.

Subjectivitäts-Moral der griechischen Sophisten. — Unverkennbarer Einfluß der Gewohnheit und der herrschenden Meinung auf die moralischen Urtheile. — Erste Anzeige des Gegensatzes zwischen einer empirischen Moral und einer rationalen.

10. Während die Vorstellungen, die sich der Mensch von sittlichen Verhältnissen macht, unendlich verschieden seyn können, bleibt die subjective Grundlage (§. 9.) der Sittlichkeit im Ganzen, was sie von Natur ist. Auch läßt sich durch Aufklärung der subjectiven Seite der Sittlichkeit nicht sowohl überhaupt erkennen, was zu thun ist, als, wie dasjenige, was überhaupt zu thun ist, in bestimmten Verhältnissen der menschlichen Natur gemäß, gethan werden soll und kann. Mit

der Aufklärung des Objectiven in der Sittlichkeit fängt also die praktische Philosophie insofern an, als sie Moralphilosophie ist (§. 2.). Daß der Mensch, wie jedes lebende Wesen, von Natur nach einer Art des Daseyns strebt, die dem allgemeinen Typus der Gattung angemessen ist, zu der er gehört; daß er als empfindendes Wesen nach angenehmen Empfindungen strebt, und die unangenehmen flieht; daß er als denkendes Wesen mit einer gewissen Freiheit handeln kann, oder handeln zu können glaubt; dieß sind psychologische Facta, die wir hier vorläufig als allgemein bekannt voraussetzen dürfen. Aber welches die Ideen sind, nach denen die natürlichen Triebe und die freien Bestrebungen sich richten, wenn der Mensch als sittliches Wesen, den letzten Gründen des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum gemäß, mit sich selbst übereinstimmen will; ob es Ideen im höheren Sinne des Worts, das heißt, reine Vernunftvorstellungen sind, durch die sich das Endliche und Relative in unserm Daseyn auf das Unendliche und Absolute bezieht; oder ob es empirische Begriffe sind, gegründet auf die Wahrnehmung dessen, was in die Sinne fällt; und ob diese Ideen unbedingte Unterwerfung verlangen, oder ob sie nur anrathen, nach Belieben das Eine vor dem Andern zu wählen;

len; dieß sind die Fragen, mit deren Beantwortung die Systeme der Moralphilosophie stehen und fallen.

Vorläufige Bemerkungen über die Grundtriebe der menschlichen Natur. — Vieldeutigkeit des Worts Idee nach der älteren und neueren Terminologie der Schulen. Vergl. im ersten Theile dieses Lehrbuchs die zweite Abtheilung der Apodiktik.

11. Ehe wir von moralischen Ideen im höheren, eigentlich metaphysischen, Sinne reden dürfen, müssen wir das Unbezweifelbare in den moralischen Begriffen zu entdecken suchen, die der Verstand verbindet, wo ein moralisches Urtheil gefället werden soll. Eine Menge solcher Begriffe kommen uns sogleich entgegen. So viele Tugenden, so viele Pflichten, so viele Rechte, so viele Güter des Lebens sich denken lassen, so mancherlei moralische Begriffe giebt es, die wieder von den allgemeineren Begriffen umfaßt werden, die wir Tugend überhaupt, Pflicht überhaupt, Recht überhaupt, und das Gute überhaupt nennen. Wollen wir uns mit einer bloßen Aufzählung dieser Begriffe begnügen, so entsteht nicht nur kein System der Moralphilosophie; wir begreifen dann nicht einmal, wie ein moralisches Wesen, nach so verschiedenen Begriffen handelnd,

mit

mit sich selbst übereinstimmen soll. Wir fragen also: ob unter der Menge von moralischen Begriffen nicht einer der höchste, und welcher dieser höchste ist?

Aeltere Subordination des Begriffes der Pflicht unter den Begriff der Tugend. — Kantische Subordination des Begriffes der Tugend unter den Begriff der Pflicht. — Neuere Untersuchungen über das Verhältniß der Pflichten zu den Rechten. — Vernachlässigung des Begriffes vom Guten überhaupt in den meisten neueren Schulen.

12. Der Begriff des Guten überhaupt ist der einzige Begriff, der Alles umfaßt, was ein moralisches Interesse für uns haben kann. Auf ihn beziehen sich nicht nur alle Urtheile über Weisheit und Tugend, Pflicht und Recht, und über menschliche Vollkommenheit überhaupt; sondern wir erheben uns noch durch den vollen Gehalt dieses Begriffes über die engen Schranken des menschlichen Thuns und Lassens, indem wir unser endliches Daseyn an die Idee des Unendlichen anknüpfen, das als das Urprincip aller Gesetzgebung im Weltall, und folglich auch als der letzte Grund aller moralischen Gesetze, gedacht werden muß. Gut im weitesten Sinne des Worts ist Alles, was seinem Zwecke entspricht. Gut im

engern und eigentlich moralischen Sinne ist, was dem Zwecke des Daseyns eines vernünftigen Wesens entspricht. Gut, in diesem Sinne, heißt eine Gesinnung und Handlung, wenn sie mit den Grundsätzen übereinstimmt, nach denen ein vernünftiges Wesen den wahren Zweck seines Daseyns erreichen kann. Die Sittenlehre, als Wissenschaft des Guten, setzt also voraus, daß der menschliche Verstand den wahren Zweck des menschlichen Daseyns auf irgend eine Art unbezweifelbar erkennen könne. Auf eine solche Erkenntniß würden wir, nach den Resultaten der Metaphysik, gänzlich Verzicht thun müssen, wenn wir, um zu finden, was wir uns als den Zweck unsers Daseyns denken sollen, den Plan des Weltalls und die Gesetze der ewigen Ordnung durchschauen müßten, die alles einzelne und gemeinsame Daseyn umfassen. Aber wenn wir denn auch eine moralisch hinreichende Kenntniß vom Zwecke unsers Daseyns aus uns selbst schöpfen können, ohne metaphysische Erforschung der Gesetze des Weltalls, so bleibt doch gewiß, daß auch die Gesetze der wahren Sittlichkeit gedacht werden müssen als metaphysisch gegründet in den Urverhältnissen einer vernünftigen Individualität zum Weltall und folglich zu dem Unendlichen und Ewigen, das von der Vernunft immer vorausgesetzt wird, damit

irgend

irgend ein endliches Daseyn als möglich gedacht werde.

Kritik der Kantischen Lehre, daß nichts schlechthin gut genannt werden dürfe, außer ein guter Wille.

13. In uns selbst erkennen wir den Zweck unsers Daseyns subjectiv, auch wenn wir nie objectiv erforschen, ob ein höchster Geist, der die Welt regiert, durch unser Daseyn einen Zweck außer uns im All der Dinge erreichen wollte, oder, mit andern Worten, ob es eine metaphysische Bestimmung des Menschen giebt. Denn dadurch kündigt sich die Vernunft in uns zuerst und unmittelbar als praktische Vernunft an, daß wir als handelnde Wesen uns nur dann vernünftig finden können, wenn wir mit Besonnenheit ein Ziel erreichen wollen, das unsrer ganzen Natur gemäß ist; und dieses Ziel ist der subjective Zweck unsers Daseyns. Dieß ist der ursprüngliche Sinn der Grundregel aller Sittlichkeit: Handle vernünftig, d. h. überlaß dich nicht blindlings und animalisch der Natur und dem Schicksale; blicke in dich selbst und in das Verhältniß deines subjectiven Daseyns zu dem, was außer dir ist, um auf dem Wege des Lebens irgendwo anzukommen, wo du ankommen willst, weil du es so für

gut findest. Der Begriff eines Zwecks in diesem Sinne ist die bestimmte Vorstellung, der ein denkendes Wesen gemäß handeln will. Diese Vorstellung ist insofern willkürlich, als das denkende Wesen nicht durch seine ganze Natur unwiderstehlich genöthigt wird, nach einem gewissen Ziele zu streben. Da kann man, wäre es auch nur um des Versuches willen, einen besondern und beliebigen Zweck erreichen wollen, um ihn zu erreichen. Aber jeder auf diese Art willkürlich gesetzte Zweck ist ein thörichter. Die Vernunft erkennt nur diejenigen Zwecke für vernünftig an, die, wie alle vernünftigen Vorstellungen, einen Charakter der inneren Nothwendigket haben. Diesen Charakter der inneren Nothwendigkeit vernünftiger Zwecke findet die Vernunft in der Natur des handelnden Wesens. Sie verwirft jede Vorstellung, nach welcher ein Wesen, das mit Freiheit handeln kann, den Gesetzen entgegen handeln will, die zu den Bedingungen der Möglichkeit seines subjectiven Daseyns gehören. So verwandelt sich die Grundregel aller Sittlichkeit: Handle vernünftig, in eine andere Regel, die im Allgemeinen lautet: Handle natürlich. Aber weder die eine, noch die andere dieser Regeln ist hinreichend, das Gute vom Bösen zu unterscheiden; und die zweite besonders bedarf der sorgfältigsten

Aus=

Auslegung, um nicht eine Regel der Unsittlichkeit zu werden.

Vorläufige Erinnerung an die verwandten Moralprincipien des Stoicismus und des Cynismus.

14. Der Zweck unsers Daseyns wird also subjectiv (§. 13.) erkannt in der vereinigten Summe der Bestrebungen oder Triebe, im weitesten Sinne des Worts, die in der ganzen Natur unsers Daseyns so gegründet sind, daß das handelnde Wesen sich selbst müßte aufheben wollen, wenn es ihnen überhaupt entgegen handeln wollte. Nun kann zwar kein handelndes Wesen sich selbst ganz aufheben; aber es kann unter den mannigfaltigen und verschiedenartigen Bestrebungen, die in dem Ganzen seiner Natur gegründet sind, einige vorherrschen, oder allein herrschen lassen; es kann eben dadurch mit sich selbst in Streit gerathen, oder mit sich selbst übereinstimmen. So wie nun die Vernunft theoretisch dahin strebt, den Widerstreit der Vorstellungen aufzuheben, indem sie das Uebereinstimmende unter ihnen hervorhebt in der Einheit des Denkens, so bestimmt sie praktisch das handelnde Wesen zur Uebereinstimmung mit sich selbst. Das Gute überhaupt würde also nicht das Vernünftige seyn

 (vergl.

(vergl. §. 4.), wenn es einen Streit des Menschen mit sich selbst zuließe. Daher steht jedes Gesetz der wahren Sittlichkeit unter der Regel: Handle übereinstimmend mit dir selbst; und sofern die Uebereinstimmung des handelnden Wesens mit sich selbst in klaren Begriffen auf Grundsätze zurückgeführt werden kann, läßt sich diese Regel auch logisch ausdrücken: Handle consequent. Aber von der Consequenz allein, nach irgend einem beliebigen Grundsatze, bis zur wahren Sittlichkeit ist noch sehr weit.

Ueber die falsche Deutung des Kantischen Sittengesetzes, als ob es nur ein Gesetz der Consequenz wäre.

15. Die moralische Ideenlehre, die vom Begriffe des Guten ausgeht, bezieht sich also durchgängig auf die moralische Willenslehre, durch welche das Subjective in der Sittlichkeit (§. 9. 10.) und folglich das ganze Begehrungsvermögen erläutert wird. Denn anders, als aus der vereinigten Summe der Bestrebungen oder Triebe, die in der ganzen Natur unsers Daseyns gegründet sind (§. 14.), läßt sich der Zweck dieses Daseyns nicht moralisch erkennen, und folglich der unbestimmte objective Begriff des Guten (§. 12.) nicht in einen bestimmten verwandeln, der

im wirklichen Leben eine subjective Anwendung findet. Dessen ungeachtet kann und muß die moralische Ideenlehre der moralischen Willenslehre wissenschaftlich vorangehen (§. 10.), um den objectiven Begriff des Guten zuerst in der Allgemeinheit aufzustellen, durch welche die Allgemeingültigkeit moralischer Grundsätze gesichert wird. Diese Allgemeingültigkeit setzt also allerdings einen allgemeinen subjectiven Typus der Gattung voraus, zu der das handelnde Wesen gehört. Aber sie setzt in diesem Typus auch unerlaßlich die Vernunft als dasjenige voraus, was die Sittlichkeit möglich macht; denn gut im moralischen Sinne ist, was dem Zwecke des Daseyns eines vernünftigen Wesens entspricht (§. 12.). Durch Erläuterung dessen, was eigentlich Vernunft im Menschen ist, muß also der Begriff des Guten weiter entwickelt werden. Hier nimmt die praktische Philosophie den Faden auf, wo die theoretische ihn fallen ließ. Wäre die Vernunft, im ganzen Sinne des Worts, nur Verstand oder das Vermögen der Begriffe und Urtheile, die sich zu Schlüssen verbinden, so würde das Höchste in der menschlichen Natur dieses seyn, daß der Mensch räsonniren kann; und der Antheil, den die Vernunft an der Sittlichkeit hat, könnte nur darin bestehen, daß man consequent handelte nach Grund-

säßen, einer gewissen physischen Harmonie der Triebe gemäß. Aber die theoretische Philosophie beweiset, daß die Vernunft durch ihre höheren Functionen, indem sie den denkenden Geist über die Sinnlichkeit erhebt, unmittelbar das Uebersinnliche und Ueberirdische erkennt, so weit es selbst sich ihr unmittelbar kund thut oder offenbart. (S. die Apodiktik und Metaphysik.) Im Gefühle eines höheren, d. h. über die physischen Triebe, die sämmtlich auf Erhaltung und Genuß des Lebens gerichtet sind, erhabenen Daseyns erkennt der Mensch seine Würde; und auf dem Gefühle dieser Würde ruhet subjectiv alle Sittlichkeit. Und so, wie die Erkenntniß des Uebersinnlichen damit anfängt, daß die Vernunft unmittelbar an sich selbst glaubt (S. die Apodiktik), so fängt die wahre Sittlichkeit im Menschen damit an, daß man nicht anders handeln will, als dem unwiderlegbaren Bewußtseyn und Gefühle der Würde der menschlichen Natur gemäß. Nur das ist gut, was dieser Würde gemäß ist.

Verhältniß des Begriffs von der Würde der menschlichen Natur zu den Lehren des Platonismus und Stoicismus.

16. Und hier sehen wir den allgemeinen Begriff des Guten, der auf den untern Stufen

seiner

seiner Anwendbarkeit als ein empirischer, nur subjectiv begründeter Begriff erscheint, als eine objective Idee im höheren Sinne, d. h. als einen der metaphysischen Urbegriffe hervortreten, die unmittelbar aus der Vernunft abstammen, und zuerst als dunkle Vorstellungen entstehen, wenn die Vernunft durch ihre höheren Functionen, im Bewußtseyn der Beziehung alles Endlichen auf das Unendliche, den innern Sinn afficirt. (S. die Apodiktik.) Indem wir uns unbedingt entschließen, nicht anders handeln zu wollen, als der Würde der menschlichen Natur gemäß, es folge daraus in diesem irdischen Leben für uns, was da wolle, erheben wir uns nicht nur logisch über die Sinnlichkeit; wir erkennen dann nicht nur unbedingt an, daß wir mehr sind, als räsonnirende Thiere; wir treten dann auch durch eignes Wollen in eine mehr als physische Weltordnung ein, die sich, wenn auch mehr in dunkler Ahndung, als in klaren Begriffen, dem reinen, über die Sinnlichkeit erhabenen Bewußtseyn offenbart. Das Gute erkennen wir dann als dasjenige an, was der überirdischen, d. h. mehr, als physischen Weltordnung gemäß ist. Durch vollkommene Religion, d. h. durch festen Glauben an ein geistiges Urwesen, das frei und wissentlich nach Ge-

setzen,

setzen, die sich im Gefühle des Ueberirdischen dem reinen Bewußtseyn offenbaren, die Welt regiert, wird deßwegen die Sittlichkeit im Menschen unerschütterlich. Aber auch die *unvollkommene* Religion, d. h. der Glaube an etwas *Göttliches*, das man zwar nicht *Gott* zu nennen wagt, aber doch für ein überirdisches Princip des Daseyns im reinen Bewußtseyn anerkennt, ist hinreichend, die Sittlichkeit so zu begründen, daß sie nicht leicht erschüttert werden kann; denn das *Gute* ist mit dem *Göttlichen* in einem und demselben Bewußtseyn des Ueberirdischen in sofern identisch, als Sittlichkeit und Religion in der Idee einer überirdischen Weltordnung zusammentreffen.

Erinnerung an das θεῖον im Sinne der Alten.

17. Nach der objectiven Idee des Guten (§. 16.) scheint also die Sittlichkeit überhaupt von der Religion auf eine solche Art abhängig zu seyn, als ob jene überall nicht ohne diese entstehen und bestehen könnte. Aber so nahe verwandt auch die Sittlichkeit mit der Religion ist, wie selbst das Wort Religio aussagt; und so nothwendig für die allgemeine praktische Philosophie ist, diese Verwandtschaft durch die moralische Ideenlehre aufzuklären; so besteht doch die Sittlichkeit in so fern

ganz und gar für sich und unabhängig von der Religion, als ein Gefühl der Würde der menschlichen Natur (§. 15.) auch ohne religiöse Betrachtung unmittelbar dem menschlichen Herzen angehört (vergl. §. 5.). Dieses wundersame Gefühl, gegen dessen mächtige Kraft der räsonnirende Egoismus selbst den Atheismus vergebens zu Hülfe ruft, kann in seiner ganzen Stärke wirken, ohne von irgend einem Gedanken an eine überirdische Weltordnung begleitet zu seyn. Aber die Art, wie es wirkt, beweiset durch die That, daß es eine Würde des Menschen giebt, die eine überirdische Weltordnung voraussetzt. Denn, vom Gefühle dieser Würde ergriffen, opfert der Mensch lieber sein Glück und selbst sein Leben auf, ehe er sich vor sich selbst entehrt. Er glaubt aber, sich vor sich selbst zu entehren, wenn er sich nicht als ein Wesen höherer Art, nicht nur über die Thierheit, sondern über sein ganzes physisches Daseyn dadurch erhebt, daß sogar der stärkste aller physischen Triebe, der Trieb der Selbsterhaltung, ihn nicht abhalten kann, auch ohne alle Rücksicht auf ein künftiges Leben, sein eigenes Daseyn ganz aus dem Gesichte zu verlieren, um zu leben und zu sterben für andere Sterbliche und für die bloße Idee einer guten Sache. Da nun nichts Zweckloses für vernünftig gelten kann (§. 13.), warum soll

denn

denn nicht Jeder, wer sich aufopfert, ohne in diesem, oder in einem künftigen Leben einen Lohn zu bezwecken, von den wahrhaft Vernünftigen für den größten Thoren erklärt werden? Was wir als den Triumph der Sittlichkeit ehren, wäre, philosophisch betrachtet, wahre Verrücktheit, wenn die Vernunft nicht Gesetze einer Weltordnung anerkennte, die, über die irdische oder physische erhaben, auch ohne religiösen Glauben dem menschlichen Herzen im Gefühle der Würde des menschlichen Daseyns sich kund thut.

Consequenz der späteren cyrenaischen Glückseligkeitslehrer, die sich nicht scheueten, öffentlich zu lehren, daß jede Aufopferung, die keinen Lohn bezweckt, widersinnig sey, weil jede vernünftige Handlung, als Mittel, den eigenen Lebensgenuß zum Zwecke habe.

18. Das Gesetz der höheren oder überirdischen Weltordnung, auf das sich die objective Idee des Guten bezieht (§. 15.), wird im sittlichen Bewußtseyn erkannt als ein Gesetz der Uneigennützigkeit. Wie und wie weit es dem Menschen möglich ist, uneigennützig zu seyn, muß die moralische Willenslehre zeigen. Uneigennützigkeit, so weit sie möglich ist, wird überall, wo wir die Stimme des menschlichen Herzens vernehmen, für

für die unerlaßliche Grundlage einer guten Gesinnung anerkannt. Nach den Gesetzen des physischen Daseyns ist aber Uneigennützigkeit schlechterdings unmöglich, weil alle unsre physischen Triebe sich vereinigen in dem Streben nach Erhaltung und Genuß unsres Daseyns (vergl. §. 15.). Soll also Uneigennützigkeit im Menschen möglich seyn, so muß sie gegründet seyn in den höheren Anlagen, durch welche der Mensch einer anderen, mehr als physischen Welt angehört. Was nun dieß für eine Welt seyn mag, kümmert uns in moralischer Hinsicht nur so weit, als wir an eine höhere Weltordnung überhaupt glauben müssen, um das Gefühl der Würde unsrer Natur (§. 17.) vor der Vernunft zu rechtfertigen. Gut und Uneigennützig sind aber darum noch keine Wechselbegriffe; denn daraus, daß jede gute Gesinnung uneigennützig ist, folgt noch nicht, daß jede uneigennützige Gesinnung gut sey. Das Gute ist nicht zu trennen von dem Vernünftigen (§. 10.). Eine verkehrte, den Gesetzen der Vernunft nicht gehorchende Uneigennützigkeit ist aber gar wohl denkbar.

Vorläufige Bemerkungen über die Art von Herzensgüte, die keine Vernunft annehmen will.

19.

19. Wer nichts weiter will, als, das Leben genießen, und folglich um jeden Preis sein eignes Daseyn erhalten, weil es die erste Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenusses ist, der erhebt sich nicht über den physischen Zweck seines Daseyns, auch wenn er den Lebensgenuß, nach dem er strebt, noch so sehr verfeinert und vergeistigt. Denn alles Streben nach Selbsterhaltung und Lebensgenuß ist das Werk der Natur, die dem Thiere Triebe, die daßelbe Ziel haben, so gut zutheilte, als dem Menschen. Mag also immerhin das Thier unfähig der Genüsse seyn, zu deren Möglichkeit Mitwirkung der Vernunft gehört; das Streben nach Genuß überhaupt bleibt immer animalisch, wenn es nicht verbunden ist mit höheren und uneigennützigen Bestrebungen, die auf das Gute gerichtet sind, das in sich selbst einen Werth hat. Daß es einen edlen Lebensgenuß giebt, und daß Verachtung des Genusses überhaupt nur einem Schwärmer in den Sinn kommen kann, werden die folgenden Untersuchungen lehren. Aber das Streben nach Genuß hat, als solches, mit den höheren Bestrebungen, die auf das Gute gerichtet sind, ursprünglich nichts gemein. Ohne zu begreifen, was das für ein höherer Zweck des Daseyns ist, dessen wir uns durch das Gefühl der Uneigennützigkeit bewußt

werden,

werden, ordnen wir als sittliche Wesen den Genuß den uneigennützigen Bestrebungen unter. Daß der Mensch das kann, und daß er als sittliches Wesen es will, darin besteht seine Würde (§. 15.). Wer es nicht will; wer nur angenehm leben will, und folglich, um sein Leben, als erste Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenusses, zu erhalten, sich Alles erlaubt, der ist, wie ein großer Denker es ausdrückt, Staub unter unsern Füßen.

Wesentliche Differenz des Stoicismus und des Epikureismus. — Uebergang beider Systeme in einander durch künstliche Selbsttäuschung. — Wahrer Sinn des stoischen Nefas, animam praeferre pudori, et propter vitam vivendi perdere caussas.

20. So erscheint die objective Idee des Guten (§. 16.) in unzertrennlicher Verbindung mit dem Gefühle, das man deßwegen das moralische nennt. Die Philosophie lehrt uns, das Gute für dasjenige erkennen, was der mehr als physischen Weltordnung gemäß ist (§. 16.). Wo es aber auf Anwendung der Idee des Guten ankommt, da muß immer zuerst das Gefühl gefragt werden. Ja, dieses Gefühl würde sowohl zuletzt, als zuerst, befragt werden müssen, und alle

Moral entbehrlich machen, wenn es nicht durch Vermischung mit andern Gefühlen trügerisch würde, und wenn eine blinde Sittlichkeit überhaupt die wahre seyn könnte (§. 13.). Aber die Vernunft, die ohne vorhergegangenes Räsonniren unmittelbar durch ihre höheren Functionen (§. 15.) das moralische Gefühl möglich macht, wirkt auch als Verstand in der Erhebung der menschlichen Natur über die Thierheit. Das Gute erscheint als das Verständige, wo der Mensch, um nach der objectiven Idee des Guten mit sich selbst übereinzustimmen, der Einsicht bedarf, ohne welche die beste Absicht ihr Ziel verfehlt. Der subjective Werth einer Handlung beruhet ganz und gar auf der guten Absicht, deren Grundlage immer das moralische Gefühl ist. Objectiven Werth aber hat die Handlung nur da, wo sie wirklich der Idee einer moralischen Weltordnung entspricht; und darüber entscheidet der Verstand in sofern, als sich aus der vereinigten Summe der Bestrebungen, durch die sich das Menschliche im höheren Sinne von dem Thierischen scheidet, und noch mehr aus dem Verhältnisse dieser Bestrebungen zu der Welt, in der wir leben, erkennen läßt, wie wir als moralische Wesen mit uns selbst übereinstimmen, und wie die gute Absicht ihr Ziel erreichen kann.

Höchst

Höchst wichtiger Einfluß dieses Verhältnisses der moralischen Absicht zur Einsicht auf die Criminaljustiz, wo die Frage entsteht, ob derjenige als ein Verbrecher im moralischen Sinne bestraft werden kann, der in der Meinung, etwas Gutes zu thun, eine Handlung beging, die das Gesetz für sträflich erklärt.

21. Der objectiven Idee des Guten gemäß kann auch nur diejenige Absicht (§. 20.) für gut erkannt werden, bei welcher uns nicht gleichgültig ist, ob das Gute, das wir bewirken wollen, auch außer uns wirklich wird. Dann das Gesetz der Uneigennützigkeit (§. 18.) reißt uns aus uns selbst heraus. Daher in edlen Gemüthern die moralische Freude über das Gelingen des Guten außer uns, es sey durch uns selbst bewirkt, oder durch Andere. Daher auch der moralische Schmerz über fehlgeschlagene Erwartungen, die Idee des Guten in der Außenwelt realisirt zu sehen, und über vereitelte edle Plane. Gleichgültigkeit gegen den Erfolg unsrer Bestrebungen, das Gute außer uns zu bewirken, wenn wir nur uns selbst das Zeugniß geben können, das Unsrige gethan zu haben, ist moralisch umschleierter Egoismus. Den moralischen Schmerz soll die Vernunft, wie jedes Gefühl, das den Willen lähmen kann, beherrschen; aber ihn völlig un-

terdrücken, heißt, das Gefühl abstumpfen, ohne welches der Mensch der moralischen Ideen nicht fähig ist (§. 20.). Daher giebt es auch Verhältnisse des Lebens, in denen nur der sich glücklich fühlen kann, wer sich nicht schämt, auf Kosten des edleren Theils seiner Natur glücklich zu seyn.

Kritik der stoischen Apathie.

22. Durchaus problematisch für den menschlichen Verstand bleibt die objective Idee des Guten im Verhältnisse des moralischen Gefühls zu dem religiösen Glauben (§. 16.). Denn wenn ein absolut guter Welturheber und Weltregierer die Ordnung der Dinge im Ganzen gestiftet hat, so ist auch im Ganzen Alles gut, was ist, d. h. Alles, was ist, ist der Idee einer besten Welt gemäß. Und doch müssen wir annehmen, daß im Einzelnen auch außer uns, nicht nur in uns, vieles nicht ist, wie es nach der Idee des Guten seyn soll, weil sonst das Bestreben, etwas daran zu bessern, als widersinnig abgewiesen werden müßte. Diejenige Weltordnung, die wir die moralische nennen (§. 16.), steht also idealisch der realen entgegen, die wir wirklich als außer uns vorhanden

erkennen.

erkennen. In dieser Hinsicht ist das Gute immer das Ideale, da es in der Erhebung der Vernunft über die sinnliche Wahrnehmung nur durch Vorstellungen erkennbar wird, denen nichts in dem für uns empirisch erkennbaren Theile der wirklichen Welt völlig entspricht. Wie nun aber die wirkliche Welt im Ganzen unter allen möglichen Welten die beste seyn, und wie dessen ungeachtet im Einzelnen die ewige Weltordnung von den moralisch freien Wesen nach einer idealen Weltansicht verbessert werden kann, faßt kein Verstand des Menschen. Darum findet sich der Mensch als moralisches Wesen schwankend zwischen zwei Welten. Er muß glauben an die höhere Weltordnung, die sich ihm mit der Idee des Guten durch das moralische Gefühl offenbart. Aber warum wir unsre wirkliche Weltkenntniß der idealen Weltansicht unterordnen sollen, und wie es überhaupt im All der Dinge eine zwiefache, in sich selbst heterogene Weltordnung geben kann, dieß ist das Geheimniß der Sittlichkeit; und dieses Dunkel ist heilig. Von dem idealen Standpunkte der Sittlichkeit erscheint uns der Lauf der Dinge, wohin wir nur blicken, als ein endloser Kampf eines guten Princips mit einem bösen. Aber die wunderbare Stimme in unserm höheren Bewußtseyn verlangt, daß wir unbedingt die Par-

tei des guten Princips nehmen sollen; und gerade in diesem Bewußtseyn vereinigt sich das wahrhaft religiöse Gefühl mit dem moralischen.

Merkwürdige Gründung der Moral des Zoroaster auf die metaphysische Lehre von einem Kampfe des guten Weltprincips mit dem bösen.

23. Nach dieser Erläuterung der Idee des Guten bleibt noch übrig, zu bestimmen, wie weit das Gute einerlei ist mit dem Vollkommenen, dem Schönen und dem Nützlichen. Von dem Vollkommenen in moralischer Hinsicht sey in Beziehung auf das Empirisch-Wirkliche und das Ideale (§. 22.) zuerst die Rede. Beide Begriffe, der Begriff des Guten überhaupt und der Begriff des Vollkommenen überhaupt, begegnen einander sogleich in dem gemeinschaftlichen Merkmale eines Zwecks (§. 12.). Denn vollkommen im weitesten Sinne des Worts ist, was seiner Bestimmung, d. h. dem Zwecke seines Daseyns völlig oder in jeder Hinsicht entspricht. Könnte nun der Mensch als moralisches Wesen sich selbst vollkommen finden, so müßte die ideale Bestimmung, deren er sich bewußt ist (§. 22.), zusammenfallen mit der Kenntniß seines ganzen Daseyns; er müßte finden, daß er, so wie er ist, ganz das ist, was er seyn soll. Aber das Sittliche in

uns

uns ist nicht zu trennen von einem Conflicte der natürlichen Triebe (§. 18.) mit der sittlichen Idealität (§. 20.), und von Bestrebungen, ein Ziel zu erreichen, das immer vor uns liegt (§. 19.). Ein endliches Wesen ist also nur insofern gut, als es besser oder, was daßelbe sagt, im moralischen Sinne vollkommener zu werden strebt. Die Sittlichkeit endlicher Wesen fällt also mit ihrer Unvollkommenheit zusammen. Gleichwohl ist ebendeßwegen das Gute als Ziel der sittlichen Bestrebungen das Vollkommene, nehmlich in demjenigen Sinne, der der Idee einer moralischen Weltordnung entspricht. Dieses Gute ist das superlative, das Beste, das Gute, das nichts zu wünschen übrig läßt. Die Gradation vom Guten zum Bessern und vom Bessern zum Besten erhält nur dadurch einen Sinn, daß sie den Unterschied bezeichnet zwischen dem, was in einiger Hinsicht, und dem, was in jeder Hinsicht gut ist. Und hier trifft die moralische Idealität wieder mit der religiösen zusammen. Alle Vollkommenheit des Endlichen ist nur relativ. Das Absolut-Vollkommene ist das Göttliche (§. 16.); und nur dieses ist das Unbedingt-Ehrwürdige und zugleich in jeder Hinsicht das Höchste, der Urgrund der moralischen Weltordnung, erhaben über alle Ab-

hängigkeit seines Daseyns von einem andern Daseyn. Jeder Fortschritt endlicher Wesen in der Sittlichkeit ist Annäherung zur Göttlichkeit. Aber vollkommen werden in dem absoluten Sinne, wie das Göttliche vollkommen ist, kann ein endliches Wesen vernünftigerweise nicht einmal wollen. Die allgemeine Formel: Strebe nach Vollkommenheit, ist von dem Princip der wahren Sittlichkeit nicht zu trennen; aber aus dieser allgemeinen Formel läßt sich auf keine Art erkennen, was denn der Mensch zu thun hat, um vollkommner zu werden; denn was die wahre sittliche Vollkommenheit der menschlichen Natur von der eingebildeten und zugleich von der ästhetischen und jeder andern Art von relativer Vollkommenheit unterscheidet, wird immer schon als bekannt vorausgesetzt, wo die Maxime, nach Vollkommenheit zu streben, eine Anwendung finden soll. Auch der allgemeine Typus der menschlichen Natur reicht nicht hin, die unbestimmte Vollkommenheitsmaxime anwendbar zu machen; denn es ist unmöglich, daß jedes menschliche Individuum Alles, was sich als menschliche Vollkommenheit denken läßt, nach einem allgemeinen Canon in gleichen Verhältnissen, wie jedes andere Individuum, in sich hervorzubringen strebe, wenn es anders nicht seine Individualität zerstören und wider-

widersinnig sich selbst in ein personificirtes Abstractum verwandeln will.

Vergl. über den Begriff der Vollkommenheit die Religionsphilosophie im ersten Theile dieses Lehrbuchs. — Kritik des Vollkommenheitsprincips der Wolfischen Moral.

24. Auf eine andere Art, als die Idee des Guten mit der Idee des Vollkommenen zusammenfällt (§. 23.), vereinigt sie sich mit der Idee des Schönen. Schön ist, was unmittelbar durch sich selbst, ohne besondere Rücksicht auf wissenschaftliches, oder praktisches, oder religiöses Interesse, den denkenden Geist erfreuet, wenn er im Gefühle eines freien Lebensgenusses, aber doch getreu der Natur und den Gesetzen seines eigenen Daseyns, sich über die animalischen Bedürfnisse erhebt. Die Deduction dieser Erklärung des Schönen gehört der Aesthetik an. Die Verwandtschaft des Schönen mit dem Guten muß aber von Jedem anerkannt werden, wer nicht leugnet, daß das Schöne, wie das Gute, nur von einem denkenden Wesen, und zwar nur in Verhältnissen empfunden und erkannt werden kann, wo das denkende Wesen nicht bloß räsonnirend, sondern auch unmittelbar durch die höheren Functionen der Denkkraft (vergl. §. 4 u. 15.),

 sein

sein Daseyn über die Grenzen der Thierheit erweitert. Noch mehr fällt die Verwandtschaft des Schönen mit dem Guten in's Auge, wenn man die ästhetische Liberalität mit der moralischen Uneigennützigkeit (§. 18.) vergleicht, und weiter bemerkt, wie das wahre Gefühl des Schönen durch seine Uebereinstimmung mit der Natur und mit den Gesetzen unsers geistigen Daseyns sich von dem falschen oder schlechten Geschmacke unterscheidet. Daraus erklärt sich, wie in der Sprache der strengen Stoiker das Gute vorzugsweise das Schöne (το καλὸν) genannt werden, und wie ein neuerer Moralist durch eine ästhetische Ansicht bestimmt werden konnte, dem Gefühle der moralischen Billigung und Mißbilligung, sofern es den Grundsätzen vorangeht und ihnen selbst zum Grunde liegt, den Nahmen sittlicher Geschmack zu geben. Dessen ungeachtet unterscheidet sich das Schöne von dem Guten überhaupt schon dadurch, daß es zunächst und unmittelbar immer nur als Gegenstand des Genusses in Betracht kommt, der Genuß aber, als solcher, gar keinen moralischen Werth hat (§. 19.). Ferner liegt in der Idee des Guten die ideale Nöthigung, die sich als Pflicht dem Bewußtseyn kund thut, und von dem freien Willen nicht selten auch Aufopferung des Genusses und selbst des Le-

bens

bens verlangt. Dieses Bewußtseyn strenger Pflicht schlägt aber alle ästhetische Freiheit des Lebensgenusses nieder. Im harten Kampfe des freien Willens mit widerstrebenden natürlichen Trieben ist der menschliche Geist ohne Empfänglichkeit für das Schöne. Wer die ernste Gesinnung, die, den Genuß aufopfernd, der strengen Pflicht sich unterwirft, eine schöne Gesinnung nennt, verwechselt ursprünglich verschiedene Begriffe. Um so sorgfältiger aber muß die eigentliche Moral (§. 8.) die ursprüngliche Verwandtschaft des Guten und Schönen weiter verfolgen, um zu zeigen, wie die moralische Bildung die ästhetische in sich aufnimmt, und in welchem Sinne es eine Schönheit der Seele giebt, die, von der erworbenen Tugend verschieden, einen unbezweifelbaren moralischen Werth hat.

Erinnerung an die Moral Shaftesbury's und Hutcheson's.

25. In allen Verhältnissen, wo die Idee des Guten mit der Idee des Schönen zusammenfällt (§. 24.), unterscheidet sich das Gute von dem Nützlichen. Denn so wie das Schöne, ohne alle Rücksicht auf einen Zweck, dem es dienen könnte, unmittelbar durch sich selbst gefällt,

so

so trägt das Gute unmittelbar seinen Werth in sich selbst. Nützlich aber nennen wir, was als Mittel zur Erreichung vernünftiger Zwecke dient und nur in Beziehung auf etwas einen Werth hat. Wer sich nun erlaubt, Alles, was Tugend heißen soll, nur als Mittel zur Erreichung eines verständigen Lebensgenusses zu denken (§. 19.), in dessen Augen ist die Idee des Guten überhaupt ein Hirngespinnst, sofern mit dem Worte Gut etwas Anderes, als das Nützliche, bezeichnet werden soll. Dürfen wir uns aber diese Vorstellungsart nicht erlauben, ohne in unserm sittlichen Bewußtseyn auf das Gefühl der inneren Würde Verzicht zu thun, ohne welches die Sittlichkeit sich selbst aufhebt (§. 17.), so ist der Begriff des wahrhaft Nützlichen dem Begriffe des Guten unterzuordnen. Nützlich im moralischen Sinne heißt dann Alles, was als Mittel dient, oder dienen kann, die Idee des Guten zu realisiren. Das Nützliche heißt in dieser Beziehung zuweilen auch gut, aber nur uneigentlich. Nützlich im moralischen Sinne sind auch leblose Gegenstände. Nützlich ist zuweilen dem Einen, was dem Andern in denselben Verhältnissen schädlich ist; denn nicht überall dient zur Erreichung desselben vernünftigen Zwecks dasselbe Mittel. Was aber gut ist in gewissen Verhältnissen, das ist es in denselben Verhältnissen

hältnissen immer und überall. Gut im moralischen Sinne kann auch nur ein Wesen seyn, das der Idee des Guten fähig ist. Wer ein solches Wesen nur als ein nützliches behandelt, entweihet in sich selbst die Idee des Guten, und thut Verzicht auf seine eigene Würde. Aber Alles, was als nützlich in Beziehung auf den moralischen Zweck unsers Daseyns angesehen werden kann, nennen wir nach einem andern Sprachgebrauche nicht unschicklich die Güter des Lebens.

Fortgesetzte Parallele des Stoicismus und Epikureismus. S. die Anmerk. zu §. 19.

26. Aus der reinen, über allen irdischen Gewinn erhabenen, ursprünglich objectiven (§. 16.) Idee des Guten entspringen die drei moralischen Cardinalbegriffe, der Tugend, der Pflicht, und des Rechts. Sie dürfen Cardinalbegriffe genannt werden, weil sie gleichsam die Angeln (cardines) sind, um welche alle moralische Reflexion sich bewegt. Das wahre Verhältniß dieser drei Begriffe zu einander aufzuklären, gehen wir am natürlichsten vom Begriffe der Tugend aus; denn in dem subjectiven Gehalte dieses Begriffs vereinigt sich das Objective, das in den Ideen der Pflicht und des Rechts liegt. Welche Bedeu-

tung

tung man auch sonst mit dem Worte Tugend verbinde, das der Pedantismus und der gemeine Sprachgebrauch so oft entweihet haben; hier bedeute es uns im Allgemeinen einen gewissen ehr- und liebenswürdigen, der Idee des Guten angemessenen Zustand eines sittlichen Individuums. Tugend im idealen Sinne ist sittliche Vollkommenheit. Aber die Idee der Vollkommenheit in diesem Sinne zerstört, wie wir gesehen haben (§. 23.), im Conflicte mit den Schranken der Individualität und mit der Unvollkommenheit überhaupt, die eine Bedingung der Möglichkeit des Strebens nach Vervollkommnung ist, sich selbst, sobald sie in einem wirklichen individuellen Leben realisirt werden soll. Tugend in demjenigen Sinne, der im wirklichen individuellen Leben realisirt erscheinen kann, beruhet also nur auf einem Streben nach einer solchen Annäherung zur sittlichen Vollkommenheit, wie sie mit einer wirklichen Individualität vereinbar ist. Dieses Streben läßt sich aber auch als ein unwillkürliches denken, sofern es unmittelbar von dem Herzen ausgeht (vergl. §. 5 u. 15.), dessen Gefühle von selbst mit der Idee des Guten übereinstimmen. Daraus erklärt sich schon vorläufig, wie Unschuld und unerworbene Herzensgüte einen innern Werth haben können, dessen

Ver-

Verhältniß zur eigentlichen Tugend die Moral (§. 8.) weiter verfolgen muß. Durch die Fortsetzung dieser Untersuchungen, die der Moral vorbehalten bleibt, wird erklärt, warum eigentliche Tugend mehr ist, als Unschuld und unerworbene Herzensgüte; warum sie als ein beharrlicher Zustand gedacht werden muß, der sich seiner ganzen innern Begründung nach von gutmüthigen Aufwallungen unterscheidet; warum die eigentliche Tugend vorzüglich begründet wird durch Festigkeit im freien Wollen, dem Anfange der Bildung eines Charakters.

Aelteste Bedeutung des Wortes Tugend als einer praktischen Tüchtigkeit. — Aelteste Bedeutung der Wörter Ἀρετή und Virtus. — Erinnerung an die Streitfrage der Alten: ob die Tugend gelehrt und gelernt werden könne?

27. Von der richtigen Erklärung des Verhältnisses der Tugend (§. 26.) zur Pflicht hängt großen Theils die systematische Wahrheit einer vernünftigen, nicht auf angenommene Satzungen gegründeten Sittenlehre ab (vergl. §. 3.). Die Idee der Pflicht entspringt aus der Idee des Guten mit dem Bewußtseyn einer idealen inneren Nöthigung, welcher der freie Wille die unwillkürlichen Neigungen, Triebe, und Aufwallungen

unter-

unterwerfen soll. Eine solche Unterwerfung kann aber nicht Statt finden, wo die unwillkürlichen Neigungen, Triebe und Aufwallungen von selbst mit der Idee des Guten übereinstimmen in der unerworbenen Herzensgüte (§. 26.). Die Idee der Pflicht tritt also nur da im Bewußtseyn hervor, wo das sittliche Individuum mit sich selbst im Streite ist, d. h. wo im Conflicte der natürlichen Triebe mit der Idee des Guten der freie Wille den Ausschlag geben soll. Nun schließt aber alles sittliche Wollen ein Streben nach Uebereinstimmung des sittlichen Wesens mit sich selbst in sich (§. 14.). Je mehr sich eine Individualität der idealen Tugend oder sittlichen Vollkommenheit (§. 23. 26.) nähert, desto mehr wird sie also auch in sich selbst durch freies Wollen bewirkt haben, daß der Conflict der natürlichen Triebe mit der Idee des Guten verschwinde. Eine Sittenlehre, die nur das für gut erkennt, was der Idee der Pflicht gemäß durch den freien Willen im Augenblicke des wirklichen Handelns geleistet wird, widerspricht also sich selbst. Indem sie verlangt, daß der Mensch Pflichten üben solle, um Pflichten zu üben, muthet sie ihm nicht nur zu, sich in einem ewigen Kreise zu drehen, sondern sogar sich selbst entgegen zu arbeiten, damit das subjective Ziel der sittlichen Be-

strebun-

strebungen, die Uebereinstimmung des Individuums mit sich selbst, erreicht und zugleich nicht erreicht werde. Aber je schwerer der Streit des Menschen mit sich selbst ist, desto edler erscheint er in der sittlichen Unterwerfung der widerstrebenden Neigung; desto achtungswürdiger wird die Tugend, indem die Neigung der strengen Pflicht gehorcht. Dieser Gehorsam, den die eigentliche Tugend in sich schließt, konnte denn auch einige neuere Moralisten verleiten, die Tugend in jeder Hinsicht als etwas Befohlnes darzustellen, oder gar theologisch alle Sittlichkeit zurückzuführen auf Gehorsam gegen den Willen Gottes.

Ist der Kantische Begriff der Pflicht wirklich so zu verstehen, als solle das sittliche Individuum nur insofern für gut anerkannt werden, als es nach Grundsätzen Pflichten übt? — Kritik des Moralprincips des Crusius.

28. Aber so gewiß der Begriff der Pflicht nicht die Wurzel aller moralischen Begriffe ist, so leuchtet doch ein, daß die allgemeine Tugendlehre eine Pflichtenlehre in sich schließt; denn die Uebereinstimmung einer menschlichen Gesinnung mit der Idee des Guten bleibt in ihren innern Verhältnissen eine und dieselbe, sie mag aus unwillkürlicher Neigung, oder aus überlegter Ent-

schließung entspringen; die Lehren der Moral folgen also auch einem und demselben Princip, sie mögen aussagen, welchen Neigungen das sittliche Individuum sich willig überlassen, welche es sogar absichtlich in sich nähren und stärken, oder, welche es, der Idee des Guten gemäß, bekämpfen und unterdrücken soll; und am Ende läßt sich in der eigentlichen Moral alles Gute gewissermaßen als das Pflichtmäßige darstellen, sofern die Moral lehrt, was gethan und unterlassen werden soll. Aber das pflichtmäßige Thun und Lassen ist zuweilen auch nur Mittel, eine Gesinnung hervorzubringen, die als Neigung wirken soll. So findet z. B. eine Pflicht der Dankbarkeit nur insofern Statt, als wir willkürlich der Idee der Dankbarkeit gemäß handeln können, auch wenn wir uns nicht dankbar fühlen; aber die Dankbarkeit selbst gehört dem Herzen an; und wer sich zwingen muß, zu handeln, als ob er dankbar wäre, bringt die wahre Tugend der Dankbarkeit nur so weit in sich hervor, als es ihm gelingt, nach Ideen sein Gefühl umzustimmen. Eine verkehrte Moral ist also diejenige, die, wie Kant selbst es einmal treffend ausdrückt, den ganzen Weg des Lebens mit Pflichten wie mit Fußangeln belegt, als ob man bei Allem, was man thut und läßt, wissentlich und absichtlich nach

Grund=

Grundsätzen nur dahin streben müsse, Pflichten zu erfüllen. Je mehr sich ein Individuum der sittlichen Vollkommenheit nähert (§. 26.), desto mehr bauet es auf dem Fundamente der unerworbenen Herzensgüte nach solchen Grundsätzen fort, daß ihm auch die erworbene Tugend zur Herzensgüte werde, der es dann, auch ohne immer auf Grundsätze zu reflectiren, gemäß handeln kann, wie es athmet und lebt.

29. Aus der Analyse der Idee des Guten gehen, wie sich gezeigt hat, mehrere Grundsätze hervor, nach denen sich mit mehr oder weniger Sicherheit beurtheilen läßt, was in einem gegebenen Falle Pflicht seyn kann. Dahin gehören der Grundsatz der Vernünftigkeit überhaupt (§. 13.); der Grundsatz der Natürlichkeit (§. 13.); der Grundsatz der Consequenz (§. 14.); der Grundsatz der Vervollkommnung (§. 23.). Aber jeder dieser Grundsätze erhält nur dadurch ein Kriterium zur Unterscheidung des Guten von dem Bösen, daß die Begriffe, aus denen der systematisirende Verstand solche Grundsätze gebildet hat, mit dem Gefühle zusammentreffen, das durch eine höhere, nicht logische Function der Vernunft dem innern Sinne eingedrückt ist, der in dieser Beziehung das mensch-

liche Herz heißt (§. 5. 15. 17. 20.). Abgesehen von diesem Gefühle, sind alle Pflichtgebote und Tugendmaximen unsichere Formeln, denen eben so leicht ein falscher Sinn, als ein wahrer, untergelegt werden kann. Denn die reine Idee des Guten (§. 16.) selbst erhält erst durch das Gefühl einen bestimmten Gehalt. Was dem Gefühle des Uebertierischen und wahrhaft Menschlichen in uns gemäß ist, das denken wir uns als unsre wahre Bestimmung (§. 12.); das ist das wahrhaft Sittliche in uns, das wir philosophisch nicht anders begreifen können, als, wenn wir es zurückführen auf das Gesetz einer überirdischen Weltordnung, die übrigens für den Verstand ein Räthsel ist und bleibt (§. 16. 19.). Soll daher irgend ein Grundsatz der Tugend- und Pflichtenlehre für den höchsten gelten, so kann es kein anderer seyn, als dieser:

> Handle übereinstimmend mit dir selbst in der reinsten Harmonie der Bestrebungen, durch die sich das eigentlich Menschliche in dir von dem Thierischen scheidet.

Sittlichkeit im Menschen ist also nichts anderes, als die reinste Humanität. Eine reine Vernunftmoral, die von Gefühlen überhaupt nichts wissen, oder die Gefühle, die für moralisch gelten

ten sollen, aus dem Bewußtseyn eines höchsten Grundsatzes ableiten will, der, als solcher, doch immer nur ein Product des Verstandes ist, zerstört ihr eigenes Werk, indem sie dem Verstande zutheilt, was sie doch aus den höheren Functionen der Vernunft ableiten möchte. Mit der Analyse jener Bestrebungen, durch die sich das eigentlich Menschliche von dem Thierischen scheidet, fängt der zweite Theil der allgemeinen praktischen Philosophie an.

Kritik des Kantischen Moralprincips und der in der Kantischen Schule angenommenen Unterscheidung formaler Moralprincipien von sogenannten materialen.

30. Der dritte der moralischen Cardinalbegriffe (§. 26.), der Begriff des Rechts, im wohl verstandenen Sinne des Worts, läßt sich eben so wenig aus dem Begriffe der Tugend, als aus dem Begriffe der Pflicht, ableiten. Er entspringt, wie die Begriffe von Tugend und Pflicht, unmittelbar aus der Idee des Guten überhaupt. Denn eben so, wie das sittliche Individuum sich der Pflicht bewußt wird als einer inneren Nöthigung, die der Idee einer überirdischen Weltordnung gemäß ist (§. 27.), erkennt es in demselben Bewußtseyn sein Recht als einen, der Idee einer

überirdischen Weltordnung gemäßen Anspruch auf die Güter des Lebens (§. 25.), auf Unabhängigkeit von fremder Willkür, und auf alle Bedingungen der Möglichkeit einer moralischen Existenz. Die Sprache hat kein Wort, den wahren Sinn dieses Anspruchs genauer zu bezeichnen; denn der ursprüngliche Gehalt aller Rechtsbegriffe beruhet unmittelbar auf dem moralischen Gefühle, das die Idee des Guten begleitet. Welche Bedeutungen übrigens dem Worte, das diesen Anspruch ausdrückt, durch den gemeinen Sprachgebrauch und durch die Lehren mehrerer Philosophen angeknüpft sind, mag das Wörterbuch aussagen, und die Geschichte der Meinungen mag es erörtern. Aber der subjective Gehalt des ursprünglichen Rechtsbegriffs ist unzertrennlich von dem objectiven, d. i. dem Inbegriffe sittlicher Verhältnisse, denen ein Anspruch gemäß seyn muß, um für ein wahres Recht zu gelten. Sofern diese Verhältnisse in der Aussenwelt liegen, in welcher ein sittliches Individuum sein subjectives Recht auf und an Etwas und gegen Andere, physisch geltend machen kann, entspringt aus der Anwendung des Rechtsbegriffs die moralische Wissenschaft, die sich Naturrecht nennt; was man auch übrigens hier und da mit diesem Worte bezeichnet haben mag. Aber auch

die Moral oder Tugend- und Pflichtenlehre bedarf des Rechtsbegriffs, um die Tugend der Gerechtigkeit begreiflich zu machen. Ein Recht, das den wahren Grundsätzen der Tugend- und Pflichtenlehre auf irgend eine Art widerstreiten könnte, ist ein moralisches Unding. Die weitere Ausführung der Untersuchungen, die das Recht und die Gerechtigkeit betreffen, muß der Moral und dem sogenannten Naturrechte überlassen bleiben.

Wie es gekommen, daß der griechischen Sprache, die zur Bezeichnung moralischer Begriffe so reich an Wörtern ist, ein bestimmtes Wort fehlt, das subjective Recht zu bezeichnen. — Vorläufige Bemerkungen über eine Lehre, nach welcher man ein Recht haben soll, zu thun, was den Gesetzen der Tugend und Pflicht widerstreitet.

31. Noch giebt es in der Reihe der moralischen Begriffe, die aus der Idee des Guten entspringen, oder wenigstens mit ihr verwandt sind, einige, die man Nebenbegriffe nennen kann. Dahin gehört der Begriff des Erlaubten, dessen Gegentheil das Verbotene ist. Nun ist aber das Verbotene auch das Gegentheil des Gebotenen; und das Gebotene kann doch nicht für Einerlei mit dem Erlaubten gelten, weil die Erlaubniß nur ein Hinderniß aufhebt, das der Willkür entgegen stand, das Gebot aber positiv be-

stimmt, was geschehen soll. Der Begriff des Erlaubten im moralischen Sinne würde also widersinnig seyn, wenn nicht der allgemeine Begriff der Pflicht (denn das Gebotene im moralischen Sinne ist das Pflichtmäßige) gewisse Verhältnisse des wirklichen Lebens auf eine solche Art umfaßte, daß bei der Ausübung der Pflichten eine Sphäre der Willkür bleibt, innerhalb welcher Mehreres liegt, was auf gleiche Art pflichtmäßig, oder überhaupt gut seyn kann. Aber eine Menge von Verhältnissen des wirklichen Lebens sind einander so ähnlich in Beziehung auf die Idee des Guten, daß sie, ihrer Verschiedenheit ungeachtet, im moralischen Sinne für ein und dasselbe Verhältniß gelten können. So ist es z. B. Pflicht, für seine Gesundheit zu sorgen, oder, sich anständig zu kleiden; aber der Mittel, diesen Zweck zu erreichen, können in gewissen Fällen so vielerlei seyn, daß es der Willkür moralisch überlassen bleibt, das eine, oder das andere, zu wählen. Was nun auf diese Art der Willkür überlassen bleibt, ist das Erlaubte. Dieser auf dem Verhältnisse der allgemeinen Pflichtbegriffe zu dem wirklichen Leben beruhende Begriff des Erlaubten schließt keine Gleichgültigkeit irgend einer menschlichen Handlung in sich; er lehrt uns nur, eine Menge von Handlungen, die in ihren natürli-

türlichen Verhältnissen verschieden sind, in Beziehung auf einen gewissen Pflichtbegriff als eine und dieselbe Handlung zu beurtheilen. Er sichert die Tugend im wirklichen Leben vor dem widersinnigen Pflichtpedantismus, der alle natürlichen Verhältnisse den Pflichtbegriffen auf eine solche Art anpassen will, als ob in jedem bestimmten Falle die natürliche Verschiedenheit der Handlungen auch eine moralische wäre.

Wesentlicher Unterschied zwischen dem Rechtmäßigen und dem Erlaubten.

Zweite Abtheilung.

Moralische Willenslehre.

---

32. Die moralische Ideenlehre hat gezeigt, daß die reine Idee des Guten, ungeachtet ihrer Objectivität (§. 16.), uns auf ein Gefühl verweiset, das die subjective Grundlage aller Sittlichkeit ist (§. 17. 18. 20.). Nur in diesem Gefühle offenbart sich uns das Gesetz der höheren Weltordnung (§. 16.), an die wir glauben müssen, um eine uneigennützige Tugend (§. 18.) vor

der Vernunft zu rechtfertigen. Wir können, wie sich weiter gezeigt hat, das moralische Gefühl selbst nicht weiter verfolgen, als bis zum Bewußtseyn der reinsten Humanität (§. 29.) oder dem eigentlich Menschlichen und Uebertierischen in der menschlichen Natur. In diesem Bewußtseyn vereinigen sich mit dem Gefühle die Bestrebungen, mit denen das Handeln subjectiv anfängt. Die allgemeine praktische Philosophie geht also von der moralischen Ideenlehre zur Willenslehre über, indem sie in der subjectiven Grundlage der Sittlichkeit (vergl. §. 9. 10.) jene überthierischen Bestrebungen aufsucht, ohne welche der Mensch nicht fähig wäre, der Idee einer höheren Weltordnung gemäß zu handeln. Die Summe aller jener Bestrebungen ist das sittliche Wollen in der weitesten Bedeutung dieses vieldeutigen Worts. Sittlicher Wille im engeren Sinne ist die individuelle Kraft, durch welche die freien Bestrebungen, die auf das Gute oder Böse gerichtet sind, im Bewußtseyn der Unabhängigkeit der Vernunft von der Begierde, sich unterscheiden von dem unwillkürlichen Verlangen. Die moralische Willenslehre untersucht also erstens, ob es in der menschlichen Natur nicht auch ein unwillkürliches Verlangen nach dem Guten giebt. Dann sucht sie zweitens zu zeigen, wie sich in uns der eigentliche Wille

verhält

verhält zu dem unwillkürlichen Verlangen. Durch diese Untersuchungen erklärt sie zugleich die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen erworbener Tugend und unerworbener Herzensgüte (§. 24. 26. 27. 28.).

Verhältniß dieses Theils der allgemeinen praktischen Philosophie zur allgemeinen Psychologie. Vergl. des Verf. Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse §. 34 u. 57.

33. Alles unwillkürliche Verlangen, das animalischen Ursprungs ist, kann nicht anders als eigennützig seyn, weil alle animalischen Triebe sich vereinigen in dem Streben nach Erhaltung und Genuß des individuellen Daseyns. (Vergl. §. 19.) In der menschlichen Natur wird die Animalität zum Egoismus, wenn das Ich, das im Bewußtseyn hervortritt, den Genuß absichtlich und ausschließlich zum Ziele seiner willkürlichen Bestrebungen macht. Soll also eine unwillkürliche Uneigennützigkeit (§. 18.) möglich seyn, so muß sie, wie das Denken, gegründet seyn in den überthierischen Anlagen der menschlichen Natur. Durch die logischen Functionen der Denkkraft (vergl. §. 15.) wird keine Uneigennützigkeit begründet; denn das bloße Räsonniren kann mit den egoistischen Bestrebungen so

natürlich

natürlich bestehen, daß es sogar einen systematischen Egoismus möglich macht. Aber durch die höheren Functionen der Denkkraft, die den Menschen von dem Thiere unterscheidet, kann der Mensch, indem er sich über die animalischen Triebe erhebt, auch über den Genuß sich erheben, und sich selbst vergessen, um zu leben für etwas außer sich. Das unwillkürliche Streben eines fühlenden Wesens, sich selbst vergessend, zu leben für etwas außer sich, ist unwillkürliche Uneigennützigkeit. Daß es nun in der menschlichen Natur eine solche Uneigennützigkeit giebt, kann nur der bezweifeln, wer alle Liebe, deren das menschliche Herz fähig ist, aus einer sogenannten Selbstliebe erklären zu können glaubt. Aber, was man Selbstliebe nennt, ist einerlei mit dem natürlichen Interesse, das auch der Egoist an sich selbst nimmt. Was zu allen Zeiten Liebe im moralischen, nicht physischen, Sinne des Worts geheißen hat, schließt ein unwillkürliches Verlangen in sich, zu leben für etwas außer sich, und wenn es seyn muß, sich aufzuopfern für etwas, wofür man sich mehr interessirt, als für sich selbst. Diese Liebe also, die wir die sittliche nennen, ist entweder in jedem Betracht Schwärmerei, oder sie rechtfertigt sich vor dem Verstande dessen, der an eine mehr als thierische Bestimmung des Menschen

glaubt,

glaubt, durch ihre Uebereinstimmung mit der Idee des Guten.

Ueber den Begriff der sittlichen Liebe im Sinne des Christenthums, und über Kant's Reduction der christlichen Liebe auf Gehorsam gegen die Gebote Gottes.

34. Das unwillkürliche Verlangen des menschlichen Herzens, sich selbst, wenn es seyn muß, aufzuopfern für etwas, wofür man sich mehr interessirt, als für sich selbst, ist das moralische Element der Liebe. Moralisch darf es ohne alles Bedenken genannt werden, weil es zusammenfällt mit der Uneigennützigkeit, die der subjective Anfang aller wahren Tugend ist (§. 18.). Daraus folgt nicht, daß Liebe allein hinreiche zur unerworbenen Herzensgüte. Das Gefühl der Liebe schließt, wo es ein anderes fühlendes Wesen zum Gegenstande hat, auch ein Verlangen nach dem Genusse in sich, der aus der Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande entsteht. Auch die reinste Liebe kann, ihrer edeln Abkunft ungeachtet, parteiisch und ungerecht werden. Sie kann sich mit der Vernunft so entzweien, daß sie fast allen sittlichen Werth verliert. Aber ohne allen sittlichen Werth ist keine wahre Liebe, weil alle wahre Liebe mehr oder weniger uneigennützig ist.

Sie

Sie ist die Grundlage der unerworbenen Herzensgüte, nicht diese selbst. Aber wo das unwillkürliche und uneigennützige Verlangen des menschlichen Herzens als Liebe zum Guten hervortritt, das heißt, wo es von selbst die Richtung nimmt, die der Vernunft und der aus ihr entspringenden Idee des Guten gemäß ist, da fängt die unerworbene Herzensgüte an. Diese wahre Herzensgüte schließt auch immer die Bereitwilligkeit in sich, dem Verstande Gehör zu geben, und das Gefühl den Grundsätzen zu unterwerfen, nach denen der Mensch in der Harmonie seiner überthierischen Bestrebungen mit sich selbst übereinstimmt (§. 29.). Und doch kann selbst die blinde Liebe, sofern sie eine moralische Tendenz hat, ihre ursprüngliche Verwandtschaft mit der Vernunft nicht verleugnen, weil ein uneigennütziges Verlangen, es sey willkürlich, oder unwillkürlich, in der menschlichen Natur überhaupt nur durch die höheren Functionen der Denkkraft möglich wird, die den animalischen Trieb überwindet (§. 33.).

Psychologische Erläuterung der gemeinen Vieldeutigkeit des Wortes Liebe und der daraus entstandenen Mißverhältnisse in den Schulen und im gemeinen Leben.

35. Die Liebe, die wir die sittliche nennen dürfen (§. 33.), ist auf keine Art zu verwechseln mit der Sympathie oder dem Mitgefühle. Sie ist ein Verlangen, kein bloßer Zustand. Ihre Gegenstände sind nicht nur Personen, oder überhaupt fühlende Wesen; sie kann alles Aeußere zum Gegenstande haben, wofür man sich interessiren, d. h. was unsre Aufmerksamkeit erregen und mit uns in eine Verbindung treten kann, die uns wenigstens insofern nicht mißfällt, als sie uns beschäftigt. Auch das Geistige, das nur in der Vorstellung denkender Wesen eine Wirklichkeit hat, Wahrheit und Wissenschaft zum Beispiel, kann unmittelbarer Gegenstand der Liebe seyn; und im Gefühle dieser Liebe sich selbst vergessend, kann der Mensch sterben für Wahrheit, oder für seinen Glauben, wie für Freund und Vaterland. Das Mitgefühl, das in persönlichen Verhältnissen sich zu der Liebe gesellt, und nicht selten Ursache persönlicher Liebe wird, ist ursprünglich von der Liebe so verschieden, daß es uns hinreißen kann, selbst denen wohl zu thun, die wir hassen. Moralischen Werth hat aber auch das Mitgefühl, wo es Bedingung der Möglichkeit ist, nach Grundsätzen, oder aus unwillkürlicher Neigung, uneigennützig zu handeln. Nur ein denkendes Wesen kann sich selbst an die Stelle eines anderen

deren Wesens setzen, und mit ihm leiden, oder sich mit ihm freuen, indem es das fremde Daseyn in das seinige aufnimmt. Durch dieses Gefühl wird die Seele zu allen geselligen Tugenden gestimmt. Der Gefühllose, den fremdes Leid nicht rührt, ist gewöhnlich auch der Ruchlose, der nichts achtet, was dem besseren Menschen heilig ist.

Ueber das Moralprincip der Sympathie nach Adam Smith.

36. Das untrügliche Kennzeichen derjenigen Liebe, die wir die sittliche nennen dürfen, ist das zu ihr gehörende Gefühl der Selbstachtung oder inneren Ehre. Jede Art von Neigung, in der man sich selbst nicht achten kann, ist sinnlicher Trieb, der nie mit der Liebe verwechselt werden sollte. Das Gefühl der Selbstachtung ist deßwegen von der sittlichen Liebe unzertrennlich, weil es zugleich mit dieser Liebe aus den überthierischen Anlagen der menschlichen Natur entspringt. Das Gefühl der Achtung überhaupt setzt immer einen Gegenstand voraus, der einen innern Werth hat. Was das aber sagen will, läßt sich ohne ein Bewußtseyn der höheren Bestimmung des Menschen, auf die sich die reine Idee des Guten bezieht

zieht (§. 15. 16.), nicht einmal in einem skeptischen Begriffe auffassen. Daher läßt sich, wie schon die moralische Ideenlehre gezeigt hat, der Anfang aller Sittlichkeit im Menschen zurückführen auf das Gefühl der **Würde** der menschlichen **Natur** (§. 15. 17. 19.). Der unmittelbare Gegenstand der Achtung ist immer das **Gute**, in welchen Verhältnissen es sich auch kund thue. Wo das Gute mit dem **Göttlichen** zusammenfällt (§. 16.), da geht die Achtung in **Anbetung**, das **höchste** aller menschlichen Gefühle, über. Sich selbst anbeten könnte allenfalls ein Verrückter. Aber sich selbst achten muß Jeder in dem Bewußtseyn jeder Bestrebung, die wahrhaft auf das Gute gerichtet ist. Dieses Gefühl der innern Ehre nun, das sich aus keinem andern erklären und nur dem Gefühle der Anbetung unterordnen läßt, kann uns, wie das Gefühl der sittlichen Liebe, hinreißen, auch **unwillkürlich** in unsern Handlungen mit der Idee des Guten übereinzustimmen. Durch das Zusammentreffen der sittlichen Liebe mit dem unwillkürlichen Handeln nach dem Gefühle der innern Ehre wird die unerworbene Herzensgüte vollendet.

Ueber die Versuche, das Gefühl der innern Ehre zu beschränken auf das Bewußtseyn eines freien Handelns nach Grundsätzen.

37. Könnte der Mensch das Gute nicht achten und lieben, und müßte er es nicht, je mehr er Mensch im höhern Sinne des Worts ist, unwillkürlich achten und lieben, wo bliebe da die menschliche Tugend? Aber die Tugend selbst (§. 26.) fängt dennoch erst da an, wo der freie Wille, auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauend, einen Charakter erzeugt. Dieser eigentliche Wille ist nicht etwa ein sinnlicher Trieb, der sich nach Grundsätzen richtet oder, wie man es nennt, Vernunft annimmt; er ist im Bewußtseyn unsrer Subjectivität die reinste Aeußerung der Spontaneität oder Selbstthätigkeit; er ist diejenige, mit der Vernunft im höheren, mehr als logischen, Sinne unzertrennlich verbundene Aeußerung der Spontaneität, durch welche der Mensch als denkendes Wesen fähig ist, alle sinnlichen Triebe zu beherrschen. Diese Herrschaft des Willens über die Begierde ist ganz etwas Anderes, als ein psychologisches Uebergewicht der Grundsätze über die dunkeln Vorstellungen. Der freie Wille bedarf nicht einmal immer der Grundsätze, um sich dem Bewußtseyn kund zu thun. Er bedarf nur des Bewußtseyns überhaupt, das immer da anfängt, wo die denkende Subjectivität durch den ursprünglichen Reflexionsact den Objecten gegenüber tritt, von denen sie sich unterscheidet.

Und

Und so, wie das Denken, im höheren Sinne des Worts, **mit sich selbst anfängt**, indem das denkende Individuum sich **entsinnlicht**, eben so fängt das eigentliche Wollen im Bewußtseyn der Entsinnlichung mit sich selbst an. Tiefer, als bis zu diesem Zusammentreffen der reinen Spontaneität, die sich im Denken offenbart, mit derjenigen, durch die ein freies Handeln möglich wird, kann das Bewußtseyn das ursprüngliche Verhältniß des Denkens zum Wollen nicht verfolgen. **Frei** heißt der Wille im **moralischen** Sinne, sofern im wirklichen Bewußtseyn unbezweifelbar diejenige Aeußerung der höheren Spontaneität, durch die der Mensch der Selbstbeherrschung fähig ist (das ἡγεμονικὸν der Stoiker), **mit sich selbst anfängt**.

Vergl. im **ersten** Theile dieses Lehrbuchs die **Apodiktik** §. 40., und die **Metaphysik** §. 56 und 57.

38. So gewiß der Mensch ein moralisches Wesen ist, so gewiß **glaubt** er an Freiheit seines Willens, ohne über ihre Möglichkeit nachgedacht zu haben. Könnten aber die Psychologie und die Metaphysik diesen Glauben in eine **Selbsttäuschung** auflösen, dann, freilich, müßte zugestanden werden, daß das **Höchste** im sittlichen

 Bewußt-

Bewußtseyn der Subjectivität Selbsttäuschung sey, oder, daß die eigentliche Tugend im Menschen (§. 37.) von der subjectiven Seite mit einer Selbsttäuschung anfange. Mit Recht behauptet der Determinist, daß die Sittlichkeit in ihren objectiven Verhältnissen unerschüttert bleibt, wenn gleich jeder Act des menschlichen Wollens, dem allgemeinen Causalnexus der Dinge gemäß, gerade so, wie jede Naturbegebenheit, in einem vorhergehenden Ereigniß gegründet seyn sollte. Denn die Idee einer moralischen Weltordnung bleibt, was sie ist, das wollende Individuum mag sein Wollen wahrhaft mit sich selbst anfangen, oder es mag durch die Bedingungen der Möglichkeit seines Daseyns genöthigt werden, so zu handeln, als ob es sein Wollen mit sich selbst anfienge. Und wenn am Ende Alles, was geschieht, nach einem ewigen Causalnexus der Dinge unfehlbar genau so erfolgt, wie dieser Nexus es mit sich bringt, so geht auch die ganze moralische Ordnung der Dinge unfehlbar ihren nothwendigen Gang; dem gut Gesinnten kann, um des Gefühls seiner Würde willen, immer daran gelegen bleiben, daß er der Idee des Guten gemäß handele; und die Meinung, daß Freiheit des Willens eine Selbsttäuschung sey, kann in der nothwendigen Verkettung der Verhältnisse nichts ändern, folglich

auch der Sittlichkeit, nach dieser Voraussetzung, nicht schaden. Aber mit gleichem Rechte behauptet der Indeterminist, daß das moralische Bewußtseyn durch den Determinismus in sich selbst irre wird, weil der Mensch, der, ohne an Freiheit zu glauben, wissentlich so handeln will, als ob er an Freiheit glaubte, eine Art von chinesischem Schattenspiele in sich selbst spielt. Und warum soll denn da nicht auch die Rolle, welche die Idee des Guten und das ihr entsprechende Gesetz der Sittlichkeit in dieser Schattenkomödie spielen müssen, dem denkenden Kopfe verdächtig werden? Wie kann der seinem Bewußtseyn in irgend einer Hinsicht trauen, wer den Glauben an die Freiheit, die das reinste Factum des ungetrübten Bewußtseyns ist, einer angeblichen Erkenntniß ihrer Unwirklichkeit und Unmöglichkeit aufopfert? Aber im Besitze einer solchen Erkenntniß kann auch nur derjenige zu seyn wähnen, wer die Grenzen der menschlichen Fassungskraft verkennt (S. die Apodiktik.). Ohne das Bewußtseyn, in welchem sich uns die Freiheit unmittelbar kund thut oder offenbart, wüßten wir überall nichts. Die Möglichkeit der Freiheit ist schlechthin unbegreiflich; eben so unbegreiflich, wie die Möglichkeit eines individuellen Daseyns (S. die Metaphysik); und doch

offenbart sich uns im Innersten unsers individuellen Wesens, dessen Wirklichkeit allen unsern Erkenntnissen, die sonst nicht die unsrigen wären, zum Grunde liegt, die Freiheit des Willens als die reinste und bestimmteste Aeußerung unsrer geistigen Individualität. Wir erkennen sie, indem sie sich uns unbezweifelbar offenbart, ob wir gleich ihre Möglichkeit eben so wenig, als irgend eine andere metaphysische Möglichkeit, begreifen.

Ueber Kant's Versuch, einen theoretischen Determinismus auszugleichen mit einem praktischen Indeterminismus durch die Unterscheidung eines empirischen Bewußtseyns, in welchem Alles durch einen allgemeinen Causalnexus bedingt seyn soll, von einem intelligibeln Bewußtseyn, in welchem der Mensch an seine Freiheit glauben soll.

39. Aber die wirkliche Freiheit, die sich dem ungetrübten Bewußtseyn offenbart, ist, wenn auch nicht in sich selbst, doch in ihren Wirkungen bedingt und beschränkt durch ihr Verhältniß zu dem menschlichen Erkenntnißvermögen sowohl, als zu den unwillkürlichen Trieben. Wenn gleich das eigentliche Wollen mit sich selbst anfängt (§. 37.), so bedarf es doch einer bestimmenden Vorstellung, auf die es sich bezieht. Deßwegen kann man nicht wahrhaft wollen, ohne zu

wissen,

wissen, was. Nur von dem Individuum, dessen Wollen sich in einem unwillkürlichen und noch dazu schwankenden Verlangen verliert, sagen wir ganz recht, daß ein solcher Mensch selbst nicht weiß, was er will. Eine Vorstellung wirkt bestimmend auf den freien Willen, indem sie ihn zwar nicht nöthigt, aber doch veranlaßt, ihr gemäß sich zu äußern. Je dunkler nun die bestimmende Vorstellung ist, desto weniger Kraft hat der freie Wille; denn da er nur im Bewußtseyn wirkt, so muß auch auf die Vorstellungen, auf die er mit voller Kraft wirken soll, das ganze Licht des Bewußtseyns fallen. Und doch kann auch der Freieste nicht anders handeln, als, nach seiner Einsicht. Ferner: zwischen dem freien Willen und den bestimmenden Vorstellungen findet immer eine Wechselwirkung Statt. In dieser Wechselwirkung ist der Ausschlag, den der Wille giebt, indem wir der Vorstellung gemäß, oder nicht gemäß, handeln, immer abhängig von der Stärke der Vorstellung. Eine Vorstellung wirkt um so stärker, je mehr sie den unwillkürlichen Trieb erregt, im Verhältnisse zu welchem sie ein Reiz heißt. Ob nun die Kraft des freien Willens, dem Reize, wenn die Vernunft ihn billigt, nachzugeben, oder ihn, wenn die Vernunft ihn mißbilligt, zu überwinden, unendlich ist,

d. h. ob der Mensch, der mit vollem Bewußtseyn handelt, auch den stärksten Reiz überwinden kann, sobald er nur ernstlich will? wer kann es wissen, außer, so weit einem Jeden sein eignes Bewußtseyn Auskunft darüber giebt! Aber derselbe Reiz, der dem freien Willen entgegenwirkt, verdunkelt das Bewußtseyn selbst um so mehr, je stärker er wirkt. Wer kann in diesem Dunkel erkennen, wie viel der freie Wille vermag? Ein moralischer Glaube an unendliche Kraft des freien Willens scheint nothwendig, wenn nicht die Tugend sich selbst aufgeben, und das Laster in der Stärke der verführerischen Reize immer eine Entschuldigung finden soll; einen blinden Glauben darf aber doch die Moral, als Wissenschaft, nicht zu Hülfe rufen. Gewiß ist, daß wir uns keiner bestimmten Grenze der Kraft des freien Wollens bewußt sind. Und wenn die Freiheit aus dem Unendlichen stammt; wenn sich in ihr die Urkraft des Daseyns offenbart; warum sollen wir nicht glauben, daß diese Kraft auch in uns unendlich sey? Alles freie Streben des Menschen hat das subjective Ziel, daß man sich selbst bezeugen könne, das Seinige gethan zu haben. Aber ob man jemals ganz das Seinige gethan habe, wo ein verführerischer Reiz zu überwinden war, wird schwerlich jemals ein Sterblicher, und

wenn

wenn er auch noch so tief in seinen Busen greift, mit Sicherheit erforschen. Der Stifter des Christenthums lehrte beten: Führe uns nicht in Versuchung; und die schlichte Menschenvernunft sagte zu allen Zeiten: Meide die Versuchung.

Psychologische Bemerkungen über die Art, wie die Kraft des freien Wollens gestärkt werden kann durch Uebung. — Wie die Alten sagen konnten, die Tugend sey eine lange Gewohnheit.

40. Wenn wir aber auch eine unendliche Intensität des Willens voraussetzen, so bleibt doch das Wollen, als Gemüthszustand, von allen Seiten beschränkt. Denn dieser Gemüthszustand ist zwar immer ein Act des Willens; aber er schließt zugleich die Bedingungen in sich, ohne die der Wille nicht wirken kann. Diese Bedingungen, die Abhängigkeit des Willens von bestimmenden Vorstellungen, die zugleich als Reize wirken (§. 39.), zeigen sich besonders in dem Verhältnisse der Freiheit zur Willkür. Denn Willkür überhaupt ist das Vermögen, zu wählen, d. h. im Zusammentreffen mehrerer Vorstellungen der einen, oder der andern, zu folgen. Dieses Vermögen bleibt, auch wo die Freiheit verschwindet, so lange nur Vorstellungen bleiben, die ein Wesen, das Triebe hat, nur mit verschiedener

Stärke nach verschiedenen Seiten bewegen können, indem sie als Reize wirken. Wo die stärkere Vorstellung den Ausschlag giebt, da hat der Trieb eine bestimmte Richtung erhalten, d. h. das Individuum hat gewählt. In diesem Zustande, der der thierischen Natur so gut, wie der menschlichen, eigen ist, fühlt sich das Individuum ungezwungen, d. h. frei von außen; und doch erfolgte die Wahl nothwendig, je nachdem die Stärke einer streitenden Vorstellung entschied. Ueber diese animalische Willkür soll das sittliche Individuum sich erheben durch die wahre innere Freiheit. Wo die Willkür, als solche, vorherrscht, da fängt in der sittlichen Welt die Frechheit (ὕβρις) an, die eben darin besteht, daß ein freies Wesen, das nach moralischen Ideen sich selbst beherrschen soll, sich erlaubt, zu thun, was ihm beliebt, weil es ihm so beliebt. Gleichwohl findet auch die wahre innere Freiheit nicht Statt ohne die höhere Willkür oder das Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Diese Wahl ist das Werk des freien Willens, der nicht dem Zuge der Vorstellungen nachgiebt, sondern selbst den Vorstellungen, die ihn zum Guten bestimmen, nur deßwegen sich unterwirft, weil er in ihnen das Gute anerkennt. Aber auch diese Vorstellungen wirken als Reize, weil sie zusam-

menfallen

menfallen mit dem Gefühle der innern Ehre (§. 36.), dessen Wirkung ist, daß wir auch unwillkürlich uns interessiren für den Sieg der Sittlichkeit über die Thierheit. Daher kann kein Sterblicher in seinem Bewußtseyn genau erkennen, wie vielen Antheil der unmittelbar wirkende freie Wille an einem guten Entschlusse hat, und wie vieles der Reiz der sittlichen Vorstellungen durch sich selbst dazu beigetragen haben mag. Noch weniger können wir die wahre Kraft des freien Wollens mit Sicherheit in den Handlungen Anderer erkennen.

Wahrer Begriff der sogenannten Libertas indifferentiae.

41. Nach dieser Erklärung des Verhältnisses der Freiheit zur Willkür läßt sich denn auch verstehen, in welchem Sinne wir mit Plato sagen dürfen, daß der wahrhaft freie Wille von selbst auf das Gute gerichtet ist. Denn durch dieselbe Vernunft, der die reine Idee des Guten angehört (§. 16.), offenbart sich die Freiheit (§. 37.). Mit dem Bewußtseyn der Freiheit entspringt das Gefühl der innern Ehre (§. 36.), und mit diesem Gefühle das Interesse für den Sieg der Sittlichkeit über die Thierheit (§. 40.). Je vernünftiger

nünftiger also im moralischen Sinne ein Mensch wird, das heißt nicht, je richtiger er über das Gute räsonnirt, sondern, je mehr er der Idee des Guten gemäß mit klarer Absicht sich selbst zum Thun und Lassen bestimmt, desto stärker regt sich zugleich in ihm das Gefühl der innern Ehre; desto mehr interessirt er sich für das Gute, weil es das Gute ist; desto mehr fühlt er sich durch die Gewalt der Idee hingezogen, zu thun, was dieser Idee gemäß ist. Durch diese Gewalt der Idee in einer edeln Gesinnung wird aber die Freiheit des Willens keinesweges aufgehoben. Es wird vielmehr durch sie bewirkt, daß der Mensch sich seiner Freiheit in einem desto höheren Grade bewußt werde, wenn die unsittlichen Reize eine ähnliche Gewalt über ihn auszuüben drohen. Der wahrhaft gute Mensch verabscheuet das Böse. Es ist seiner ganzen Seele so zuwider, daß ihm kaum möglich bleibt, schlecht zu handeln, sobald ihm das Laster in seiner wahren Gestalt erscheint. Aber indem er selbst dieß fühlt, erkennt er zugleich in seinem Innersten das freie Vermögen an, den unsittlichen Reizen auch da zu widerstehen, wo sie aufhören, ihm zuwider zu seyn, weil sie die Gestalt der wahren Klugheit, oder eines schönen Lebensgenusses annehmen.

42. In dem sittlichen Bewußtseyn, das wir im Deutschen das Gewissen nennen, streiten die egoistischen Triebe und Leidenschaften bald mit den guten Grundsätzen, bald mit den Gefühlen des guten Herzens. Aber auch die Leidenschaften können mit den guten Grundsätzen und den Gefühlen des guten Herzens einen Bund eingehen. Was wir aus Pflicht, oder aus Liebe zum Guten zu thun glauben, ist oft nichts Anderes, als, was eine Leidenschaft, der wir nachgeben, uns zu thun hinreißt, weil das Ziel der Leidenschaft in gewissen Verhältnissen dasselbe seyn kann, auf welches der freie Wille nach der Idee des Guten gerichtet seyn soll. Keine Leidenschaft täuscht in dieser Hinsicht das Gewissen so leicht, als der Ehrgeiz. Alle heroischen Leidenschaften können auf eine ähnliche Art wirken. Wenn aber das Gewissen getäuscht ist, woran soll der freie Wille sich halten? Selbst die Einsicht, die den Willen leiten soll, nimmt in dem getäuschten Bewußtseyn die Farbe der Leidenschaft an. Und wenn der Mensch überall nur nach Grundsätzen, nie nach Gefühlen, handeln will, läuft er Gefahr, mit der strengsten Gewissenhaftigkeit der wahren Idee des Guten eben so sehr zuwider zu handeln, als der Gewissenlose. Denn jeder Grundsatz ist ein Product des Verstandes, der sich irren kann; und selbst aus wah-

ren Grundsätzen werden nicht selten durch unrichtige Anwendung falsche Schlüsse gezogen. Ein irrendes Gewissen ist aber nicht besser berathen, als ein getäuschtes. Subjective Güte muß jeder Gesinnung zugestanden werden, die irgend einem Tugendprincip, auch wenn es das ungereimteste wäre, die unwillkürliche Neigung unterwirft. Aber es kann sich auch ereignen, und ereignet sich besonders in Zeiten der Alles auflösenden Sophisterei nicht selten, daß die unwillkürlichen Neigungen eines Menschen weit besser sind, als seine angenommenen Grundsätze. Kommt nun gar zu den schlechten Grundsätzen, die ein irrendes Gewissen für moralische Wahrheiten annimmt, die Sanction eines religiösen Aberglaubens hinzu, so ist keine Schande und kein Frevel denkbar, die der Mensch nicht mit strenger Gewissenhaftigkeit begehen kann, in der Meinung, seine Pflicht zu thun. Mit der moralischen Appellation an das Gewissen überhaupt ist also in der Sittenlehre wenig ausgerichtet. Wer in der moralischen Aufklärung nicht weit genug fortgeschritten ist, um die reine Idee des Guten aus ihrer Quelle zu schöpfen, dem kann nicht besser gerathen werden, als, mit strenger Aufmerksamkeit auf sich selbst, die täuschenden Einflüsse der Leidenschaften abzuwehren, so weit es möglich ist, den Grundsätzen

aber, nach denen der gute Wille sich richten soll, nicht eher zu trauen, bis sie übereinstimmen mit den unerkünstelten Gefühlen der sittlichen Liebe (§. 33. — 35.) und der innern Ehre (§. 36.).

Beispiele von verkehrter Gewissenhaftigkeit, besonders nach religiösen Grundsätzen.

43. Das subjective Ziel alles sittlichen Verlangens ist innerer Friede. Dieses Ziel jemals ganz im Sinne der reinen Idee des Guten zu erreichen, ist dem armen Sterblichen so unmöglich, als, aufzuhören, ein Mensch zu seyn. Denn so wenig das Uneigennützige mit dem Eigennützigen jemals ganz und gar einerlei werden kann, eben so wenig kann das natürliche Verlangen, das immer auf Selbsterhaltung und Genuß des Lebens gerichtet bleibt, jemals ganz übereinstimmen mit dem sittlichen Verlangen, dessen Element Uneigennützigkeit ist (§. 18.). Was wir Tugend nennen (§. 26.), würde also dem Menschen nur zur Plage gereichen, und das sittliche Streben des Menschen nach Uebereinstimmung mit sich selbst (§. 14.) würde sich selbst zerstören, wenn nicht das sittliche Verlangen das natürliche wenigstens zum Theil in sich aufnehmen könnte. Aber schon in dem unwillkürlichen Interesse, das wir am Guten nehmen (§. 40.), liegt eine Vereinigung

gung

gung des sittlichen Verlangens mit dem natürlichen. Die Liebe zum Guten (§. 34. 35.) erfreuet das Herz; das Gefühl der innern Ehre (§. 36.) geht in ein Selbstgefühl über, das den Menschen unmittelbar beglückt, indem er sich selbst achtet. Schaam und Reue peinigen wie feindselige Dämonen. Diesen feindseligen Dämonen zu entgehen, ist kein anderes Mittel, so lange noch Ehre im Menschen ist, als, zu thun, was die Pflicht befiehlt (§. 27.), damit man Ursache habe, sich zu achten. Belohnend ist das schöne Gefühl der Zufriedenheit, das nie ausbleibt, wenn man sich selbst bezeugen kann, im Kampfe der unsittlichen Reize mit der Idee des Guten durch Selbstbeherrschung das Seinige gethan zu haben. Leicht begreift sich also auch, wie Sittenlehrer des Alterthums und der neueren Zeiten die Tugend von der Seite des Genusses, den sie dem Herzen gewährt, empfehlen, und wie sie in dem sittlichen Verlangen überhaupt nichts anderes, als das natürliche Streben nach dem reinsten und vollkommensten Lebensgenusse, den man Glückseligkeit nennt, zu erkennen glauben konnten.

Wie ist es zu erklären, daß bis auf Kant kein einziger Philosoph eine Sittenlehre aufgestellt hat, nach welcher von Glückseligkeit im moralischen Sinne gar nicht die Rede seyn soll?

44. Eine Sittenlehre, die dem Menschen zumuthet, auf eine solche Art uneigennützig zu handeln, daß er sein eigenes Glück ganz und gar für null achte, indem er den moralischen Ideen gemäß zu handeln strebt, zerstört sich selbst schon durch ihre Unnatürlichkeit. Denn es ist nicht nur unmöglich, daß ein lebendes Wesen seiner eigenen Natur entgegenhandeln; es streitet auch gegen den wahren Begriff der Sittlichkeit, durch Unnatürlichkeit den höheren Zweck des Daseyns (§. 15.) denkender Wesen erreichen zu wollen. Die Natur, und folglich, nach religiöser Ansicht, auch der Urheber der Natur, hat das Streben nach Selbsterhaltung und Lebensgenuß mit dem Gefühle des individuellen Daseyns so unauflöslich verknüpft, daß der Mensch durch Freiheit sich selbst müßte vernichten können, wenn er mit Freiheit etwas auf eine Art wollen könnte, an welcher das natürliche Verlangen ganz und gar keinen Antheil hätte. Daher spricht auch das Unvernünftige des Vorsatzes, unglücklich zu seyn, jeden gesunden Menschenverstand an. Aber nicht nur nicht unglücklich zu seyn, sondern auch wahrhaft glücklich zu werden, sollen wir der Idee des Guten selbst gemäß streben. Denn der höhere Zweck unsers Daseyns, an den wir moralisch glauben (§. 17. 18.), wäre ein erdichteter,

wenn er nicht im Ganzen der endlichen Dinge übereinstimmte mit dem natürlichen Verlangen. Die höhere Weltordnung, an die wir glauben, und die natürliche, die wir erkennen, müssen im Grunde eine und dieselbe Weltordnung seyn, obgleich der Mensch im Gefühle seiner Bestimmung zwischen zwei Welten schwankt (§. 22.). Im Schooße der Natur empfangen und geboren, erkennen wir selbst unsre höhere Bestimmung nur in Verbindung mit der natürlichen auf eine solche Art, daß manche Laster nur um ihrer Unnatürlichkeit willen für Laster erklärt werden müssen. Jedes unverdorbene und unverkünstelte Herz liebt daher die Natur, und freuet sich der Natur, und verabscheuet das wahrhaft Unnatürliche in allen Gestalten. Unnatürliche Sittlichkeit widerspricht in jeder Hinsicht sich selbst.

Vergl. §. 13. — Weitere Bemerkungen über das Natürlichkeitsprincip der cyrenäischen und der stoischen Moral.

45. Aber man versteht die Natur falsch, wenn man glaubt, jedes lebende Wesen strebe nach einem Maximum von angenehmen Empfindungen. Jedes strebt nur, der natürlichen Form seines Daseyns gemäß zu existiren. Das Thier sträubt sich

gegen

gegen den Schmerz, den jede Störung der natürlichen Zusammenwirkung der animalischen Kräfte in der Form eines bestimmten Daseyns zur Folge hat; es sehnt sich nicht weiter nach Genuß, als, indem es den Trieben folgt, die auf die Erhaltung und Fortpflanzung seines individuellen Daseyns gerichtet sind. Und gerade so strebt der Mensch, so weit er natürlich empfindet, nicht nach einem Maximum von Lebensgenusse; er sucht nur, willkürlich oder unwillkürlich, seiner Natur, und zwar Jeder auf das individuelleste seiner eigenen Natur gemäß zu existiren, der Eine auf diese Art, der Andere auf jene. Geistige Bedürfnisse gesellen sich in der menschlichen Natur zu den physischen; aber ein Maximum des geistigen Lebensgenusses schwebt dem Menschen, der natürlich empfindet, eben so wenig vor, als die animalischen Triebe auf ein Maximum des physischen Wohlseyns gerichtet sind. Da entzweiet sich also der Mensch zugleich mit der Natur und mit den moralischen Ideen, wo er, auf Lebensgenuß raffinirend, sich eine höchste Glückseligkeit denkt, diese als den Zweck seines Daseyns verfolgt, und die Aufgabe eines vernünftigen Lebens in der unbescheidenen, egoistischen und unnatürlichen Maxime gefunden zu haben glaubt: "Wolle nichts Anderes, als, so glücklich, als möglich, seyn."

Vergl. §. 19. — Genauere Charakteristik des falschen Eudämonismus.

45. Aber wer in irgend einem Augenblicke seines Lebens absolut uneigennützig gehandelt zu haben glaubt, täuscht sich selbst so gewiß, als er ein Mensch und kein Gott ist (§. 44.). So wie Alles im menschlichen Daseyn relativ ist, so ist uns auch nur eine relative Uneigennützigkeit möglich. In das reinste sittliche Wollen, dessen ein Mensch fähig ist, mischt sich wenigstens das Streben nach dem schönen Genusse der Selbstzufriedenheit (§. 43.). Diese Selbstzufriedenheit kann aber ebendeßwegen, wenn das ganze sittliche Bewußtseyn wach ist, nie vollkommen seyn, weil niemand genau wissen kann, ob er in jeder Hinsicht wahrhaft das Seinige gethan (§. 42.), und wie weit das sittliche Verlangen in ihm das natürliche in sich aufgenommen (§. 43.), nicht aber sich ihm unterworfen habe. Daß das sittliche Verlangen das natürliche in sich aufnehme, ist die psychologische Bedingung der Möglichkeit eines uneigennützigen Wollens. Dasjenige uneigennützige Wollen, dessen wir Sterbliche fähig sind, besteht also darin, daß wir nicht wissentlich und geflissentlich nur Genuß um des Genusses willen suchen; daß wir das raffinirte und unnatürliche

Stre-

Streben nach einem Maximum des Lebensgenusses (§. 45.) gar nicht in uns aufkeimen lassen, aber ohne Gewissensscrupel jedem unschuldigen Naturtriebe folgen, dessen Befriedigung unser Daseyn erhält, und mit dem höheren Zwecke dieses Daseyns zusammenfällt, wenn wir von selbst und mit Vergnügen thun, was Pflicht für uns seyn würde, wenn wir es ungern thäten; daß wir überhaupt nicht die Freuden, nach denen wir streben, dem Grade, oder der Dauer nach, ausmessen und berechnen; daß wir endlich jede Glückseligkeit verschmähen, außer der edeln, die da von selbst entsteht, wo wir der Idee des Guten gemäß wahrhaft menschlich empfinden, denken und handeln, aber auch, wenn es seyn soll, uns selbst aufzuopfern bereit sind.

Sonderbarer Conflict dieses wahren Eudämonismus mit dem falschen in der systematischen Ausbildung der stoischen Moral.

47. Angedichtet ist der menschlichen Natur die so oft gutmüthig ausgesprochene Lehre, daß der beste Mensch immer auch in seinem Herzen der glücklichste sey. Welche Art von Glückseligkeit endlicher Wesen die höchste seyn mag, können wir überhaupt nicht wissen. Von der Seligkeit

eines göttlichen Wesens, das in absoluter Uneigennützigkeit (§. 46.) sich der reinsten Fülle des Daseyns erfreuet, ohne zu leiden und zu bedürfen, haben wir kaum eine Ahndung. Menschliches Daseyn ist befangen in einem endlosen Streite des Leids mit der Freude, der Sehnsucht mit der unvollkommenen Befriedigung. Den Gewissenhaften drückt und beunruhigt gar Vieles, das dem Frechen (§. 40.) gleichgültig ist, und dem Leichtsinnigen keine Sorge macht. Ein gewisser Grad von Leichtsinn, der mit dem Ernste der wahren Sittlichkeit durchaus unverträglich ist, scheint zu dem vollständigsten Lebensgenusse, den der Mensch dem Schicksale abgewinnen kann, nach Allem, was die Erfahrung lehrt, fast nothwendig zu gehören. Und bis zu einer Art von Selbstzufriedenheit bringt es am Ende auch der Freche durch fortgesetzte Abstumpfung gegen Scham und Reue. Stoische Apathie ist moralisch umschleierter Egoismus (S. den Beweis §. 21.). Ueberhaupt richten sich der Grad und die Art von Lebensgenuß, deren ein Mensch fähig ist, nach der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten. Selbst manche Tugend, die dem Einen Genuß gewährt, weil sie ihm natürlich ist, kostet dem Andern schwere Opfer, für die ihn das Gefühl der Selbstzufriedenheit, wenn nur vom

Genusse

Genusse die Rede ist, lange nicht entschädigt. Und giebt es nicht Verhältnisse des Lebens, giebt es nicht Zeitalter, in denen man sich schämen muß, glücklich zu seyn? Es ist also Thorheit, der Glücklichste der Sterblichen werden zu wollen durch Weisheit und Tugend. Aber es ist Pflicht, mit Verachtung jedes unedlen Lebensgenusses, sich den edeln zu gönnen, ohne welchen die Tugend nur eine Last und Plage seyn, und der höhere Zweck unsers Daseyns im contradictorischen Widerstreite mit dem natürlichen sich selbst aufheben würde.

Merkwürdige Scale der menschlichen Glückseligkeit nach der Moral des Aristoteles.

48. Am bestimmtesten offenbart sich das ursprüngliche Verhältniß des natürlichen Verlangens zur Sittlichkeit in den Begriffen des Verdienstes und der Schuld. Diese beiden tiefgegründeten Begriffe mußten in der moralischen Ideenlehre übergangen werden, weil ihr wahrer Gehalt erst durch die moralische Willenslehre verständlich wird. Beide Begriffe stammen in ihrer ursprünglichen Reinheit aus den innersten Tiefen des Gemüths auf eine Art, die sich mit Sicherheit psychologisch nachweisen, aber nicht weiter, als

als aus einer unergründlichen Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen erklären läßt. In jedem Verhältnisse, wo ein sittliches Wesen sich keine Abweichung von der Beschränkung des natürlichen Verlangens durch die Idee des Guten vorzuwerfen hat, sagt ihm ein Gefühl, daß es verdiene, glücklich zu seyn. Dieses über alle sinnlichen Reize erhabene Gefühl ist so gewiß, wie die Sittlichkeit selbst, in den höheren, mehr als logischen Functionen der Vernunft (§. 15.) gegründet. Daß derjenige nicht glücklich, daß er gar unglücklich sey, wer sich nichts vorzuwerfen hat, erscheint dem sittlichen Bewußtseyn als eine Verkehrung jener höheren Weltordnung, auf die sich die Idee des Guten bezieht (§. 16. 17.). Warum aber die reine Idee des Guten in diesem Verhältnisse zu dem natürlichen Verlangen steht, erforscht der menschliche Verstand so wenig, als, wie die beiden Weltordnungen, zwischen denen unser Daseyn schwankt (§. 22. 44.), im All der Dinge eine einzige sind. Ebendeßwegen liegt in diesem Gefühle der Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen die tiefste religiöse Ahndung (vergl. §. 16.). Mit der Beziehung der vorsätzlichen Abweichung vom Gesetze der Sittlichkeit auf den verschuldeten Schmerz verhält es sich eben so.

Der

Der Schuldige verdient nicht nur nicht glücklich zu seyn; er verdient, daß er leide, weil er wissentlich und vorsätzlich den unsittlichen Trieben nachgegeben hat. Den Guten, wie den Bösen, sagt das innere Gericht des Bewußtseyns, treffe, was seine Thaten werth sind; den Guten das Glück als Lohn, den Bösen das Unglück als Strafe. Dieß ist das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit.

Höchstmerkwürdige Anerkennung dieser moralischen Verhältnisse in jeder menschlichen Natur. — Uralte Erscheinung des Glaubens an eine ewige Gerechtigkeit in den Religionssystemen der Vorwelt. — Vergl. im ersten Theile dieses Lehrbuchs die Religionsphilosophie, §. 13.

49. Die Analyse des Verhältnisses der menschlichen Gerechtigkeit, die an der Spitze der geselligen Tugenden steht, zu der ewigen (§. 48.), die wir auch die göttliche nennen, ist eine Aufgabe für die philosophische Moral und für das sogenannte Naturrecht. Wie aber auch diese Aufgabe gelößt werden mag; so viel leuchtet schon hier ein, daß kein Sterblicher nach seinem Ermessen in die ewige Gerechtigkeit eingreifen darf, weil keiner mit Sicherheit auch nur sein eignes Verdienst zu würdigen, viel weniger über das Verdienst und die

Schuld Anderer anders, als nach unsichern Wahrscheinlichkeitsschlüssen, urtheilen kann (S. den Beweis §. 39. 40.). Von der negativen Schuldlosigkeit ist auch wohl zu unterscheiden die positive Unschuld, eine Reinheit des Herzens, das von selbst auf das Gute gerichtet ist, und nicht nöthig hat, mit dem Laster zu kämpfen, um sich zur Tugend auszubilden, weil es die Reize des Lasters nicht kennt. Diese Unschuld ist nicht nur das Schönste (§. 24.) in der sittlichen Natur des Menschen; sie ist auch gar nicht so unverdienstlich, wie Mancher glaubt. Denn, wo sie in ihrer ganzen Schönheit sich zeigt, da behauptet sie sich in sich selbst durch den freien Willen; da stößt sie kräftig und wissentlich das Laster von sich, wenn sie es auch nur ahndet. Diese Unschuld verscherzt der Mensch unwiderbringlich in denselben Verhältnissen, wie er mit den unsittlichen Reizen vertraut wird. Daß man vertraut mit ihnen werde, setzt allerdings schon unsittliche Nachgiebigkeit voraus; aber schlechtes Beyspiel, und noch mehr absichtliche Verführung, können durch den natürlichen Einfluß der Vorstellungen auf den Willen (§. 39.) leicht bewirken, daß die unschuldigste Seele den unsittlichen Reizen am ersten nachgiebt, ohne selbst zu wissen, was sie thut. Vollkommene Unschuld in einem menschlichen

Herzen

Herzen möchte wohl eben so unmöglich seyn, als völlige Uebereinstimmung der unwillkürlichen Neigungen mit der Idee des Guten (Vergl. §. 33.). Aber je mehr Unschuld sich im Herzen erhält, desto leichter kann der freie Wille auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauen, die immer die Grundlage der eigentlichen Tugend bleibt (§. 28 und 37.); desto göttlicher erscheint die Tugend im Menschen; denn die absolute Güte eines göttlichen Wesens müssen wir uns doch denken als absolute Erhabenheit über allen Kampf mit unsittlichen Reizen. Daher hat die Unschuld als Zeugin des Göttlichen im Menschen etwas Heiliges, das nur derjenige nicht anerkennt, der selbst schon in seinem Innersten verdorben ist. Unschuld vernichten, ist eine der empörendsten Vergehungen, durch die ein Sterblicher an der Sittlichkeit des andern sich versündigen kann.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktischen Philosophie.

Ueber die Organisation der moralischen Wissenschaften nach der allgemeinen

Idee des Guten hätte die allgemeine praktische Philosophie ein besonderes Capitel zu liefern, wenn diese Untersuchungen befriedigend ausgeführt werden könnten, ohne in das Innere der Wissenschaften selbst einzudringen, die systematisch geschieden werden sollen. Dieß zeigt sich besonders bei der Entwickelung des Unterschieds zwischen der eigentlichen Moral und dem sogenannten Naturrechte (vergl. §. 26 — 30.). So viel leuchtet indeß im Allgemeinen schon aus den ersten Resultaten der moralischen Ideenlehre ein, daß die Wissenschaft, die sich Naturrecht nennt, der eigentlichen Moral in keinem Verhältnisse contradictorisch gegenüber treten kann, als ob die Vernunft nach Rechtsbegriffen in gewissen Fällen erlaubte, oder auf eine andere Art für gut erkennte, was sie nach Tugend- und Pflichtbegriffen unbedingt verbietet und verwirft. Eine contradictorische Gesetzgebung einer und derselben Vernunft hebt sich selbst auf. Wie aber das eigentliche Recht, im objectiven und subjectiven Sinne (§. 30.), sich zur Pflicht und Tugend verhält, klärt sich erst da bestimmter auf, wo die Moral die Tugend der Gerechtigkeit erläutert. In voller Klarheit kann sich der Begriff des Naturrechts nur mit der Wissenschaft selbst zeigen, die diesen Nahmen führt. Auch

über das Verhältniß der Moral und des Naturrechts zur Politik läßt sich in der allgemeinen praktischen Philosophie nichts Befriedigendes sagen. Denn ehe wir nach philosophischen Grundsätzen der Staatswissenschaft fragen können, müssen wir philosophisch wissen, was ein Staat ist; und in der Aufklärung dieses Begriffs vereinigt sich die eigentliche Moral mit dem Naturrechte. Der Zweck aller bürgerlichen Einrichtungen läßt sich nicht anders, als moralisch, erkennen, wenn er nicht getrennt werden soll von dem höchsten Zwecke des menschlichen Daseyns (§. 12 — 14.). Die wahre Politik ist also ohne Zweifel auf die Moral gegründet. Aber die Wissenschaft der Mittel, den Zweck des Staats zu erreichen, d. i. die Politik im engeren Sinne, schließt eine Menge von Kenntnissen in sich, die außerhalb des Gebiets der eigentlichen Philosophie liegen. Dahin gehören z. B. die meisten der Kenntnisse, deren Inbegriff die Staatswirthschaftslehre ist, eins der wichtigsten Capitel der Politik. Da nun am Ende Alles, was der Mensch als sittliches Wesen thun und lassen soll und darf, nach den Grundsätzen der allgemeinen Tugend- und Pflichtenlehre beurtheilt werden muß, die alle sittlichen Verhältnisse umfaßt, so wenden wir uns

gerade-

geradezu und ohne längeres Bedenken zu dieser erstgebornen Tochter der allgemeinen praktischen Philosophie. Sie selbst bahnt uns den Weg zu den übrigen moralischen Wissenschaften.

II.

Philosophische Moral.

Philosophische Moral.

Vorerinnerung.

Genauere Erklärung über den Begriff, Zweck und Umfang der philosophischen Moral.

1. Die **philosophische** Moral unterscheidet sich von der **gesunden Volksmoral** (vergl. §. 2. der allgem. prakt. Phil.) durch die Vereinigung des wissenschaftlichen Interesse mit dem praktischen, und durch directe Beziehung ihrer Lehren auf die Resultate der allgemeinen praktischen Philosophie. Sie thut Verzicht auf die Sprache des **Gefühls**, durch welche, wenn sie von richtigen Grundsätzen ausgeht, und vom Verstande geleitet wird, die sittliche Bildung der Menschen im Ganzen weit mehr gefördert wird, als durch die Sprache der **Wissenschaft**. Aber nur un-

ter Voraussetzung einer Mitwirkung jenes Gefühls, ohne welches weder die Idee des Guten überhaupt zum Bewußtseyn kommen (§. 20. der allg. prakt. Phil.), noch irgend eine Tugend im Gemüthe Wurzel schlagen kann, vermag die philosophische Moral ihren Zweck zu erreichen. Denn nur dadurch kann sie überzeugend lehren, was gethan und unterlassen werden soll. Die systematische Form, ohne welche die philosophische Moral nicht Wissenschaft wäre, hat auch einen praktischen Werth; denn nur in der Einheit der Tugenden erscheint die wahre Tugend; und wo sie in dieser Einheit wissenschaftlich erscheint, begegnet die Theorie dem wahrhaft guten Willen, der eben eine solche Belehrung sucht, obgleich eine fragmentarisch gebildete Tugend solider seyn kann, als eine systematisch gebildete.

Psychologische Auflösung des Räthsels, warum die systematische Moral im Ganzen nur selten die gewünschte Wirkung auf den Charakter thut.

2. Ob die Moral sich als Tugendlehre, oder als Pflichtenlehre, darstellt, scheint beim ersten Anblicke gleichgültig zu seyn. Denn jede wahre Pflicht (§. 27. der allgem. prakt. Philos.) stimmt mit der Idee der wahren Tugend (§. 26.

am

am a. O.) überein; und was als Pflicht erkannt wird, wo der freie Wille über die unsittliche Neigung siegen soll, ist ganz dasselbe, was auch da als gut erscheint, wo die unwillkürliche Neigung von selbst mit der Idee des Guten übereinstimmt. Tugenden nennen wir die besonderen Aeußerungen einer Denk- und Sinnesart, die im Allgemeinen mit der Idee des Guten übereinstimmt. Jeder Tugend steht eine Untugend entgegen. Eine Untugend, die zur Gewohnheit geworden ist, nennen wir ein Laster. Aber auch eine vorübergehende unsittliche Aufwallung ist eine Untugend. Wäre Jeder, wer nicht im strengsten Sinne tugendhaft heißen kann, lasterhaft zu nennen, so gäbe es überall nur lasterhafte Menschen. Wer Ein Mal eine Pflicht übertritt, kann noch weit entfernt seyn vom Laster. Aber die beiden harmonirenden Ideen der Tugend und der Pflicht stehen auch nicht in einem solchen Verhältnisse zu einander, als ob der Mensch immer nur darauf sinnen solle, Pflichten zu erfüllen (vergl. §. 27. der allg. prakt. Phil.), oder, als ob die Tugend selbst in dem Verhältnisse verschwände, wie der freie Wille keine unsittliche Neigung zu bekämpfen hat. Denn wir haben gesehen, daß der freie Wille selbst nach Pflichtbegriffen dahin arbeiten soll, daß der Widerstreit der Neigung und der

Pflicht immer mehr verschwinde (S. §. 28. der allg. prakt. Phil.). Anstatt durchgängig zu sagen: Du sollst, was sich von selbst versteht, wo die Neigung durch den freien Willen überwunden werden muß, damit eine menschliche Handlung der Idee des Guten gemäß sey, stellt also die philosophische Moral, der Idee des Guten angemessener, die Tugend in der idealen Vollendung dar, welche durchgängig die Herrschaft des freien Willens über die Begierde, aber darum nicht nothwendig und immer einen Streit des natürlichen Verlangens mit dem sittlichen Wollen, in sich schließt. Eine Moral, die dem unwillkürlichen Verlangen, so weit es von selbst mit der Idee des Guten übereinstimmt, nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, giebt auch dem eigentlichen Willen eine schiefe Richtung.

Wiederholte Erinnerung an die Moral der Alten, nach welcher der Pflichtbegriff, als solcher, nie als höchster unter den moralischen Cardinalbegriffen (§. 26. der allg. pr. Phil.) hervortritt. — Kritik der paradoxen Lehre, daß, wer Einem Laster ergeben ist, schlechthin lasterhaft sey.

3. Nach dem Begriffe der Tugend lassen sich auch leichter, als nach dem Begriffe der Pflicht, die Grenzen der syllogistischen Anwendung

wendung der allgemeinen moralischen Vorschriften erkennen. Denn nur im Allgemeinen kann der Mensch, der moralisch sich selbst versteht, immer nach Pflichtbegriffen bestimmt wissen, was, der Idee des Guten gemäß, zu thun, oder zu unterlassen ist. Will aber die Moral in der Anwendung der allgemeinen Pflichtbegriffe auf das wirkliche Leben für jeden besondern, möglichen oder wirklichen, Fall eine Regel in Bereitschaft haben, durch deren syllogistische Combination mit dem gegebenen Falle genau und hinlänglich erkannt werden soll, was in diesem gegebenen Falle zu thun ist, so verwandelt sie sich in Casuistik, und versinkt in einem Abgrunde von Zweifeln. Denn es giebt allerdings gewisse einfache Verhältnisse des sittlichen Lebens, z. B. wo die Pflicht der Wahrhaftigkeit, oder die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt werden soll. Da ist es in den meisten Fällen genug, das Factum vor sich zu haben, um es genau dem allgemeinen Pflichtbegriffe anzupassen. Aber es giebt auch verwickelte Verhältnisse; und diese können so verwickelt seyn, daß keine moralische Aufklärung hinreicht, genau zu bestimmen, was nach einem allgemeinen Pflichtbegriffe in einem gegebenen Falle zu thun ist. Dieß zeigt sich z. B. besonders bei der Ausübung der Pflicht der Wohlthätigkeit. Denn

daß Wohlthätigkeit überhaupt eine Pflicht ist, leidet keinen Zweifel; aber durch eine sichere Reflexion genau zu erkennen, wie diese Pflicht erfüllt werden soll, ist in unzähligen Fällen unmöglich. Kommen nun gar Beschränkungen einer Pflicht durch die andere, und in diesen Beschränkungen noch quantitative Verhältnisse hinzu; entsteht zum Beispiel die Frage, wie viel ein Hausvater von seinem Vermögen an die Armen geben, wie viel er für die Seinigen ersparen, wie viel er sich selbst zur nöthigen Erheiterung seines Lebens gönnen soll; so ist mit den allgemeinen Regeln, z. B.: "Sei wohlthätig; sei sparsam; erhalte dich in einer heiteren Stimmung zum Guten", fast gar nichts geholfen. Eine Moral, die in solchen Fällen dem im Ganzen Gutgesinnten nicht gestatten will, da, wo ihn seine Einsicht verläßt, der vernünftigen Reflexion des Augenblicks und seinem Gefühle zu folgen, gräbt sich selbst ein Grab, und peinigt zugleich das bedrängte Gewissen mit unnützen so genannten Scrupeln. Das Mittel, diese Scrupel zu heben, sind dann gewöhnlich elende Sophismen, die den Verstand vollends verwirren. Die wahre Moral weiß nichts von solchen Pflichtsophismen. In ihr vereinigen sich Gefühl und Grundsatz zu einem harmonischen Ganzen, so gut es die Schranken

der

der menschlichen Einsicht und ihr Verhältniß zur freien Selbstbestimmung erlauben.

Ueber die jesuitische Casuistik, z. B. nach Pater Escobar und Busenbaum.

4. Ob und in welchem Sinne eine Collision der Pflichten denkbar ist, läßt sich bei der Erläuterung des höchsten Grundsatzes der Moral am deutlichsten zeigen. Mit dieser Erläuterung fängt die Moral als Wissenschaft ihr Geschäft an. Dann handelt sie von der sittlichen Selbstbildung überhaupt, noch ohne bestimmtere Beziehung auf das gesellige Leben. Bei dieser Gelegenheit zerstört sie das Vorurtheil, das alle Tugenden aus dem Bedürfnisse der Geselligkeit ableiten, oder die Tugend überhaupt auf gesellige Verhältnisse beschränken möchte. Der erste Gegenstand der moralischen Reflexion ist der Mensch als Mensch. Ihr zweiter Gegenstand ist die Gesellschaft. Der dritte und höchste Gegenstand, zu welchem sich ein moralischer Gedanke erheben kann, ist das Unendlich-Güte, auf das sich die menschliche Tugend wenigstens beziehen kann, wenn sie gleich nicht immer diese Richtung nimmt. Alle menschlichen Tugenden lassen sich also nach drei Classen ordnen. Sie

sind entweder Tugenden der Selbstbildung, oder gesellige Tugenden, oder religiöse. Wie weit diese Anordnung mit der bekannten Eintheilung der Pflichten in Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Andere, und gegen Gott, übereinstimmt, wird die Ausführung lehren. In der Lehre von den Tugenden der Selbstbildung berührt die Moral am öftesten die Pädagogik.

Erstes Capitel.

Erläuterung des höchsten Grundsatzes der philosophischen Moral.

---

5. Die allgemeine praktische Philosophie hat gezeigt (§. 29. der allg. prakt. Phil.), daß der höchste Grundsatz der Moral kein anderer seyn kann, als der Grundsatz der wahren Humanität, der sich in der Formel ausdrücken läßt: Handle übereinstimmend mit dir selbst in der reinsten Harmonie der Bestrebungen, durch die sich das wahrhaft Menschliche in dir von dem Thierischen scheidet.

Diese

Diese Formel drückt zugleich aus, welchen Antheil der Verstand an der Sittlichkeit hat, und welcher Antheil dem Gefühle auch da überlassen bleiben muß, wo der Verstand gute Grundsätze von schlechten unterscheidet. Denn, um mit uns selbst in jeder Hinsicht übereinzustimmen, bedürfen wir fester Grundsätze, nach denen wir als denkende Wesen mit Freiheit uns zum consequenten Handeln bestimmen. Aber was der praktischen Consequenz einen moralischen Werth giebt, ist nicht die logische Uebereinstimmung der Handlungen mit einem höchsten Grundsatze; es ist das Ueberthierische in der menschlichen Natur, das sich auch in den logischen Functionen der Vernunft, wenn gleich nicht in diesen allein, offenbart. Darum soll der Mensch nach Grundsätzen handeln, weil er seiner ganzen überthierischrn Natur gemäß, folglich auch mit Verstand, handeln soll. Dessen ungeachtet läßt sich, was in einem gegebenen Falle wahrhaft gut ist, unmittelbar aus keinem Grundsatze erkennen. Neben den logischen Functionen der Denkkraft kommen bei aller sittlichen Billigung und Mißbilligung auch diejenigen überthierischen Bestrebungen in Betracht, die durch Gefühle sich äußern und sich in Gefühlen verlieren. Nehmen wir nicht Rücksicht auf diese Bestrebungen, die, obgleich durch Gefühle sich äußernd, doch ursprüng-

ursprünglich auch in der Vernunft gegründet sind, so bleibt dem Verstande außer der Consequenz, die für sich allein noch keinen sittlichen Werth hat, kein Kriterium der Unterscheidung guter Grundsätze von schlechten. Nur da, wo wir uns einer mehr oder weniger reinen Harmonie aller überthierischen Bestrebungen unsrer Natur bewußt werden, wohnt im Menschen die eigentliche Tugend. Ohne das Gefühl dessen, was in uns überthierisch ist, würden wir das Gute gar nicht kennen.

Genauere Unterscheidung der Aeußerungen eines guten Herzens von den Aussprüchen eines durch Gefühl und Verstand gebildeten sittlichen Bewußtseyns.

6. Der Verstand erkennt das Einzelne immer nur in dem Allgemeinen. Wenn wir also die sittliche Reflexion überhaupt einem logischen Princip unterordnen wollen, so erkennen wir das Gute unsrer eigenen Bestrebungen in der nothwendigen Uebereinstimmung dessen, was wir wollen, mit dem, was alle vernünftige Wesen nach denselben Grundsätzen für gut anerkennen müssen. Daher ist es eine nützliche Regel, bei Allem, was man nach Grundsätzen thun, oder unterlassen will, zu fragen, ob unsre Maxime als Princip einer

allge-

allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden könne. Wir erkennen dann das Gute logisch als dasjenige, was der Einheit der Zwecke aller vernünftigen Wesen gemäß ist. Aber im Grunde versteht sich immer schon von selbst, daß, weil die Vernunft, als Vernunft, in allen denkenden Individuen eine und dieselbe ist, auch alle wahrhaft vernünftigen Individuen etwas Gemeinschaftliches in dem Zwecke ihres Daseyns und eine diesem gemeinschaftlichen Zwecke gemäße Beziehung des Willens eines Jeden auf den Willen Aller anerkennen müssen. Was aber dieser Zweck, und was folglich gut ist, läßt sich aus der Denkbarkeit des Allgemeingültigen einer Maxime eben so wenig hinreichend erkennen, als das Sittliche überhaupt aus einer bloß logischen Reflexion abgeleitet werden kann.

Genauere Kritik des Kantischen Moralprincips und seiner praktischen Anwendbarkeit.

7. Alle Bestrebungen, durch die sich in unsrer Natur das eigentlich Menschliche von dem Thierischen scheidet, vereinigen sich in der menschlichen Perfectibilität. Daher ist auch der Grundsatz: Strebe nach Vollkommenheit, sehr nützlich, unsern freien Handlungen die Rich-

tung

tung auf das Gute zu geben. Aber welche in sich selbst abgeschlossene Vollendung eines mangelhaften Daseyns die wahrhaft menschliche, also, welche Art von Vollkommenheit die wahrhaft moralische ist, läßt sich aus dem allgemeinen Princip der Vollkommenheit um so weniger erkennen, da dieses Princip, um moralisch anwendbar zu werden, schon eine bestimmte Kenntniß dessen, was zur Idee der menschlichen Vollkommenheit gehört, voraussetzt. Es giebt keine andere menschliche Vollkommenheit, als die reinste Humanität (§. 5.); und worin diese besteht, kann unser Verstand nur durch Unterscheidung des Uebersthierischen von dem Thierischen in unsrer Natur, also nur mit Hülfe des sittlichen Gefühls, erkennen; aus dem allgemeinen Begriffe der Vollkommenheit läßt es sich auf keine Art ableiten. Mißdeutungen, denen die Maxime der Vollkommenheit kaum entgehen kann, sind schon in der allgemeinen praktischen Philosophie angezeigt (§. 23. der allg. prakt. Phil.).

Genauere Kritik des Wolfischen Moralprincips.

8. Mit der logischen Ansicht des höchsten Grundsatzes der Moral (§. 6.) läßt sich auch die Maxime: Lebe für das allgemeine Wohl

in eine gemeinnützige Uebereinstimmung bringen, wenn man nur nicht dem wahren Begriffe des allgemeinen Wohls den falschen Begriff einer allgemeinen Glückseligkeit (§. 45. der allg. prakt. Phil.) unterschiebt. Denn das allgemeine Wohl oder allgemeine Beste, wie man es auch nennt, ist nichts anders als das Gute selbst, sofern es in der Harmonie der vernünftigen Zwecke Aller durch das gemeinschaftliche Streben Aller wirklich wird. Aber eine allgemeine Glückseligkeit, so weit es möglich ist, zu befördern suchen, ohne Rücksicht auf inneres Verdienst und innere Schuld, hieße, der Idee einer moralischen Weltordnung entgegen wirken (vergl. §. 48 u. 49. der allg. prakt. Phil.); und das innere Verdienst und die innere Schuld der Sterblichen kann doch nur das Alles sehende Auge eines Weltrichters, das die verborgenen Tiefen der sittlichen Freiheit und ihr Verhältniß zur Naturnothwendigkeit durchdringt, unbezweifelbar erforschen (vergl. §. 40. am a. O.). Allgemeine Glückseligkeit ohne Einschränkung nach unserm Ermessen zu befördern, ist also ein Eingriff in die Regel der ewigen Gerechtigkeit. Es ist zugleich widersinnig, den Einfluß, den unsre Handlungen auf das Glück Anderer haben, in einer Allgemeinheit auffassen zu wollen, als ob nicht jede menschliche Handlung durch ein Zusammentref-

mentreffen von Umständen, die wir nicht voraussehen konnten, einen ganz unerwarteten Erfolg haben könnte; oder, als ob wir jemals über die nächsten Folgen, die unsre Handlungen in einem gewissen, oft sehr engen Kreise haben, hinausblicken könnten. Unsre vernünftige Sorge für das Glück des Ganzen beschränkt sich also auf die Pflicht der Hülfleistung in einem gewissen Kreise; und diese Pflicht kann um so weniger für die Grundlage aller übrigen Pflichten gelten, da sie selbst durch die Gerechtigkeit beschränkt wird, und überdieß nur die geselligen Verhältnisse des Lebens, aber nicht unser ganzes sittliches Daseyn, betrifft.

Darf man einem Andern ein Glück, nach welchem ihn gar nicht verlangt, aufdringen?

9. Für die geselligen Verhältnisse giebt es noch andre Regeln, die zwar auf keine Art die Stelle eines höchsten Grundsatzes der Moral vertreten können, aber sehr nützlich sind, die sittliche Reflexion zu leiten. Dahin gehört die treffliche Regel des Christenthums: "Thue Anderen, was du willst, das sie dir thun sollen". Dieser Grundsatz schlägt den Egoismus nieder; er weckt das Mitgefühl, das von der Herzensgüte

nicht

nicht zu trennen ist (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.); er fordert uns auf, unserm eigenen natürlichen und vernünftigen Verlangen gemäß, ein ähnliches Verlangen Anderer anzuerkennen, und der Idee einer sittlichen Harmonie der Zwecke Aller die widerstrebende Neigung zu unterwerfen. Aber mißdeutet kann auch dieser Grundsatz sehr leicht werden, wenn man sein eignes zufälliges, nicht sein nothwendiges und vernünftiges Wollen zum Maßstabe des Wollens Anderer macht; oder, wenn man nicht die besonderen Verhältnisse, in denen man selbst vernünftigerweise etwas Bestimmtes wollen kann, von den besondern Verhältnissen, nach denen sich die vernünftigen Wünsche Anderer richten, hinlänglich unterscheidet.

Vergleichung dieses christlichen Moralprincips mit dem Kantischen (S. oben, §. 6.).

10. Die Pflicht, durch sittliche Selbstbildung dahin zu streben, daß das Gute in uns zum Natürlichen werde, also so viel, als möglich, auch aus unwillkürlicher Neigung, nicht bloß aus Pflicht, geschehe (vergl. §. 27. der allg. prakt. Phil.), kann dem menschlichen Herzen nicht näher gelegt werden, als durch die begeisternde Aufforderung, Gott zu lieben über Alles, und

unsern

unsern Nächsten wie uns selbst. Denn das Gefühl der sittlichen Liebe (§. 33. 34. der allg. prakt. Phil.) erhebt die menschliche Natur zu den höheren Naturen, in denen kaum noch ein Kampf des Guten mit dem Bösen Statt findet, weil die herrschende Liebe zum Guten keine unsittliche Neigung aufkeimen läßt. Wer das Gute liebt, also mit Lust und Wohlgefallen thut, was gut ist, der liebt auch andre denkende und fühlende Wesen, indem er unwillkürlich mit Lust und Wohlgefallen ihnen die Dienste erweiset, die er ihnen aus Pflicht erweisen müßte, wenn er es ungern thäte. Mit der Idee einer moralischen Weltordnung tritt in dem Bewußtseyn dessen, der das Gute liebt, auch die Idee eines Urhebers dieser überirdischen Weltordnung begeisternd hervor. Wer also das Gute überhaupt wahrhaft und innig liebt, der kann nicht umhin, den Urquell alles Guten über Alles zu lieben, wenn er anders nicht so unglücklich ist, das Wesen zu bezweifeln, ohne welches die moralische Weltordnung nur eine höhere Naturnothwendigkeit wäre (vergl. §. 16. der allg. prakt. Phil.). Aber unmittelbar gebieten läßt sich überhaupt keine Liebe; und keine Pflicht läßt sich aus der Liebe ableiten.

Vergleichung des Moralprincips des Spinoza mit der Moral des Christenthums.

11. Der höchste Grundsatz, dessen die philosophische Moral bedarf, um sich als System zu behaupten, darf überhaupt nie so ausgelegt werden, als ob die menschliche Individualität nach einem Moralprincip in ein personificirtes Abstractum verwandelt werden sollte. Niemand, wer seine Individualität verletzt, kann wahrhaft mit sich selbst übereinstimmen, folglich auch nicht dem höchsten Grundsatze der sittlichen Selbstbildung gemäß handeln. Die allgemeine Regel des Guten nimmt eine unendliche Mannigfaltigkeit individueller Formen in sich auf. Die Harmonie der Bestrebungen, durch die sich das Menschliche von dem Thierischen scheidet, kann nicht in allen Individuen genau dieselbe seyn, weil alle menschlichen Kräfte, Anlagen, und Triebe durch die Individualität auf das mannigfaltigste modificirt werden. Nun vermag aber niemand anders zu handeln, als, seinen individuellen Anlagen und Kräften gemäß. Keine Tugend darf fehlen, wenn die sittliche Selbstbildung ihren eigenen Zweck nicht verfehlen soll; aber nicht jede Tugend wird zu jeder andern Tugend bei allen Individuen genau in demselben Verhältnisse stehen können. Geduld z. B. und Muth sind Tugenden, die sich erwerben lassen, aber nur bis auf einen gewissen Grad. Wer von Natur

 muthig

muthig ist, würde sich selbst moralisch verkrüppeln, wenn er immer genau auf dieselbe Art handeln wollte, wie der Geduldige, dessen Geduld nicht sein Verdienst ist. Was der Starke wagen darf, ist nicht immer auch dem Schwachen erlaubt. Auch die Temperamente lassen sich nicht vernichten. Wenn gleich alle Temperamentsfehler ausgetilgt werden sollen, so bleibt doch das Temperament selbst unvertilgbar; nach der Verschiedenheit der Temperamente richtet sich aber ganz und gar die Art, wie das natürliche Verlangen in das sittliche aufgenommen werden kann (§. 43. der allg. prakt. Phil.). Wie viel oder wenig Temperamente im Allgemeinen es geben mag, geht die Moral nichts an. Aber das individuelle Temperament, nach Grundsätzen gebildet, ist die Grundlage des Charakters. Das allgemeine Merkmal eines Charakters ist Festigkeit im Wollen. Der wahrhaft gute Wille soll aber auch ein fester Wille seyn, der ein bestimmtes Ziel unwandelbar verfolgt. In jeder wirklichen Tugend soll also ein Charakter erscheinen. Mit dem Charakter erscheint aber nothwendig auch das individuelle Temperament, und mit dem Temperamente alles Uebrige, was ein Individuum von dem andern unterscheidet. Eine charakterlose Tugend mag immerhin in

sofern

sofern auch Tugend genannt werden, als ihr ein guter Wille zum Grunde liegt, der sich im Allgemeinen nach guten Grundsätzen richtet. Aber eine solche Tugend ist ohne Bestand in sich selbst, gewöhnlich schwankend zwischen Grundsätzen und unstäten Trieben, und in allen kritischen Verhältnissen des Lebens unzuverlässig. Das wahre Princip der Moral verlangt, daß Jeder, so gut er kann, indem er sich nimmt, wie er von Natur sich findet, sein individuelles Temperament und alles Uebrige, was zu seiner Individualität gehört, auf eine solche Art selbstthätig bilde, daß er in der Uebereinstimmung seiner Handlungen mit den allgemeinen Begriffen, durch die wir lernen, was Pflicht und Tugend ist, gleich weit entfernt von der Nachahmungssucht und von der Originalsucht, sich eines ihm persönlich eignen Charakters erfreue.

12. Mit der Anwendung moralischer Grundsätze auf das wirkliche Leben tritt nicht selten eine so genannte Collision der Pflichten ein. Denn die Moral als Wissenschaft kann immer nur im Allgemeinen lehren, was Pflicht und Tugend ist. Da nun alle Pflichten sich vereinigen in Einer Tugend, so ist im Allgemeinen gar kein Widerstreit der Pflichten unter einander denkbar. Aber

was in einem gegebenen Falle zu thun ist, wird zunächst erkannt aus dem wirklichen Verhältnisse des gegebenen Falles zum Begriffe derjenigen Pflicht, auf die er sich unmittelbar bezieht. Nun bezieht sich zwar weiter jede Pflicht auf jede andere, und jede Tugend auf jede andere; aber diejenige Pflicht, auf welche sich der gegebene Fall unmittelbar bezieht, tritt nothwendig in diesem Falle vor den übrigen Pflichten hervor; und indem wir thun, was dieser hervortretenden Pflicht gemäß ist, treten für den Augenblick die übrigen Pflichten zurück. Aber wie weit eine Pflicht die übrigen Pflichten zurückdrängen darf, ohne sie ganz zu verdrängen, darüber entscheidet in gar vielen Fällen durchaus keine Regel. Wie weit z. B. die Pflicht der Wohlthätigkeit in einzelnen Fällen ohne Verletzung anderer Pflichten ausgeübt werden kann; wie weit die Dankbarkeit gegen den Einen gehen darf, wenn sie nicht Ungerechtigkeit gegen einen Andern werden soll; darüber muß nicht selten die Reflexion des Augenblicks mit Hülfe des Gefühls auf gutes Glück entscheiden. Will die Moral in solchen Fällen durchgreifende Regeln geben, so verwandelt sie sich wieder in die unseelige Casuistik, die den Frieden der Seele vernichtet und das Gute zum Gespötte macht (S. §. 3.). Nur eine einzige Pflicht,

die Pflicht der Selbsterhaltung, wird völlig null, sobald eine andere Pflicht ohne Selbstaufopferung nicht erfüllt werden kann; denn sich selbst zu erhalten, ist ja nur Pflicht um der übrigen Pflichten willen, also auch nur so lange, als die Selbsterhaltung keiner Pflicht widerstreitet. Warum in den geselligen Verhältnissen die Gerechtigkeit nie zurücktreten darf, muß die Lehre von den geselligen Tugenden zeigen.

Zweites Capitel.

Von den Tugenden der Selbstbildung.

13. Sich selbst moralisch zu bilden, würde Pflicht bleiben auch für den, der, abgesondert von aller menschlichen Gesellschaft, wie Robinson Crusoe auf seiner Insel, gesellige Tugenden zu üben gar keine Veranlassung hätte. Denn die Sittlichkeit gründet sich nicht auf die Geselligkeit; sie gründet sich auf die Idee des Guten im Bewußtseyn der Humanität (§. 29. der allg. prakt. Phil.). Schwerlich würde sich dieses Bewußtseyn in der menschlichen Natur ohne Mitwirkung der Geselligkeit jemals ent-

entwickelt haben. Dessen ungeachtet ist es nicht auf gesellige Verhältnisse beschränkt. Es umfaßt Alles, was nur irgend ein Interesse für uns haben kann. Nothwendig interessirt Jeder sich für sich selbst. Dieses natürliche Interesse wird sittlich, wenn der Mensch sich der Würde seiner Natur erfreuet, und, was die Natur für ihn that, zu vollenden sucht nach der Idee des Guten. Lächerlich müßte er sich selbst werden, wenn er, wie ein Künstler, ein Kunstwerk aus sich machen und seine Natur nur als Stoff behandeln wollte. Aber erziehen soll er sich selbst. Das unterscheidet die Erziehung von der eigentlichen Kunst, daß die Kunst nur dem Stoffe eine Form giebt, die Erziehung aber das Lebendige nach Grundsätzen aus sich selbst entwickelt.

Ursprüngliche Verwandtschaft der Moral mit der Pädagogik.

14. Das Erste, was man zu thun hat, um sich selbst zu erziehen und in diesem Sinne zu bilden, ist, daß man sich gewöhne, sich selbst zu beherrschen. Der Anfang aller Tugend ist Selbstbeherrschung. Aber die wahre Selbstbeherrschung ist weder phantastische Entsinnlichung, noch Selbstcasteiung. Phantastisch wird in sittlichen

chen Verhältnissen die Entsinnlichung, durch die sich der Mensch über das Thier erhebt, wenn man seine natürlichen Triebe wie geborne Verbrecher verfolgen zu müssen glaubt, um sie entweder auszurotten, oder wenigstens dem Pflichtbegriffe auf eine solche Art zu unterwerfen, daß man sich sagen könne, man habe Alles, was man gethan hat, nur aus Grundsatz gethan, nicht aus unwillkürlichem Triebe (S. die allg. prakt. Phil. §. 27.). Selbstcasteiung setzt die thörichte Meinung voraus, daß Leiden und Entbehrung an sich etwas Großes und Verdienstliches sey. Aber wachen soll die Vernunft auch über die unschuldigen Triebe, damit keiner ausarte, oder zur Leidenschaft werde. Unterdrücken soll der freie Wille alle die Triebe, die sich gegen die Herrschaft der moralischen Ideen empören. Diese Selbstbeherrschung geht immer unmittelbar von der Freiheit aus. Aber wenn wir auch an eine unendliche Kraft der Freiheit glauben dürfen (§. 39. der allg. prakt. Phil.), so erleichtert sich doch der Mensch den Sieg der Freiheit über die Begierde durch Uebung der überirdischen Fähigkeit, sich selbst zu beherrschen; und je mehr man in der Selbstbeherrschung geübt ist, desto sicherer kann man auch bei schweren Kämpfen auf sich selbst rechnen. Wer also in sich erfahren hat,

daß ihn, aller guten Vorsätze ungeachtet, die Begierde leicht hinreißt, der versage sich zuweilen auch unschuldige Freuden, um sicherer über die Neigung zu den verbotenen Herr zu werden.

Warum auch Kinder so früh, als möglich, zur Selbstbeherrschung gewöhnt werden müssen. — Kritik der mönchischen Selbstcasteiung.

15. Verbunden mit der Selbstbeherrschung ist die sittliche Besonnenheit (σωφροσύνη). Sie ist der Zustand des freien Bewußtseyns, in welchem der Mensch bestimmt-weiß, was er Gutes will. Ihr widerstreitet von der einen Seite das träumerische Hinbrüten über verworrenen Gedanken und Gefühlen, von der andern der Ungestüm des Affects und diejenige leidenschaftliche Heftigkeit, die das Bewußtseyn verdunkelt. Nicht alle Leidenschaften vedunkeln das Bewußtseyn. Darum kann der Wille im Dienste einer Leidenschaft, z. B. des Ehrgeizes, eine eben so große Gewalt über die widerstrebenden Triebe ausüben, als nach moralischen Ideen. Aber gewöhnlich zerrüttet die leidenschaftliche Bewegung das Gemüth, und nähert sich eben dadurch dem Wahnsinne. Wer sich also nicht zur Besonnenheit gewöhnt, läuft immer Gefahr, daß das

Werk

Werk seiner sittlichen Selbstbildung in den entscheidenden Augenblicken zusammenstürze. Darum soll auch keine Erheiterung des Gemüths bis zur Höhe des Rausches steigen, die Berauschung mag von physischen Genüssen ausgehen, oder von geistigen. Verschieden von aller Berauschung ist die sittliche Begeisterung, der Enthusiasmus für das Gute, ein feuriges Interesse, das die Besonnenheit nicht stört. Wo dieser Enthusiasmus fehlt, da ist gewöhnlich auch nur ein halber Wille, das Gute zu thun, weil es gut ist.

Großer Unterschied zwischen der wahrhaft sittlichen Besonnenheit, in der sich die höheren Functionen der Vernunft offenbaren, und der kalten Vernunft der Egoisten.

16. Die sittliche Besonnenheit schließt neben der inneren Freiheit des Geistes ein gewisses Ebenmaß im Verhältnisse der subjectiven Bestrebungen und des mit ihnen verbundenen Genusses zu der ganzen Natur des sittlichen Individuums, also mit einem Worte die Tugend in sich, die man Mäßigkeit nennt. Ein unmäßiger, über die Grenzen der Natur ausschweifender physischer Genuß erniedrigt den Menschen unter das Thier. Aber auch in den edelsten Bestrebungen unsers

geistigen Wesens, und in dem Genusse, der diese Bestrebungen begleitet, soll die Kraft sich nicht ohne Noth erschöpfen, und der Genuß nicht die Harmonie der Kräfte und ihrer Aeußerungen stören. Verfeinerung des Genusses ist keine Unmäßigkeit. Jeder genieße in den Schranken der sittlichen Würde das Leben nach seiner Sinnesart. Wer innerhalb dieser Schranken cynische Einfachheit und Derbheit liebt, befriedige immerhin seine physischen Bedürfnisse auf eine Art, wie auch ein nackter Wilder sie befriedigen kann. Nur rühme er sich seiner Gleichgültigkeit gegen den feineren Genuß, den die Cultur mit sich bringt, nicht als eines Verdienstes, und glaube nicht erhaben zu seyn über den, der rohe Erdäpfel nicht eben so gern genießt, als eine schicklich zubereitete Speise, da doch die Entbehrung an sich weder groß, noch verdienstlich ist (§. 14.). Aber von der raffinirenden Leckerei nach Grundsätzen ist freilich nicht weit bis zur methodisirten Thierheit. Ob Unmäßigkeit in feinen, oder in groben Genüssen verderblicher ist, läßt sich im Allgemeinen schwerlich bestimmen. Eine erschöpfende Anstrengung, wo es Noth thut, wird durch das Gesetz einer gemäßigten Thätigkeit nicht beschränkt. Aber durch überspannte Thätigkeit sich selbst zu Grunde richten,

wo es nicht Noth thut, ist Schwärmerei, oder Leidenschaft, nicht Tugend.

Kann man unmäßig seyn im Guten? Wie läßt sich die Tugend nach dem Aristoteles denken als in der Mitte liegend zwischen zwei Extremen?

17. Eine andere Tugend, die auch ohne Rücksicht auf gesellige Verhältnisse ihren Werth behält, ist der Muth. Selbst der natürliche Muth, der in der menschlichen Natur bis zur Brutalität ausarten kann, erhält durch seine Aehnlichkeit mit dem höheren, eigentlich sittlichen Muthe, eine gewisse täuschende Würde. Denn wer für das Gute nichts wagt, wie kann der bereit seyn, wenn es Noth thut, für seine Pflicht sich selbst aufzuopfern? Gefahren, wenn sie, um ein edles Ziel zu erreichen, unvermeidlich sind, nicht scheuen; durch kein Hinderniß, das unüberwindlich scheint, sich aufhalten lassen auf dem rechten Wege; nicht eher dem Hindernisse weichen, bis man auf die rechte Art alle seine Kraft aufgeboten hat, es zu überwinden; das heißt, muthig seyn im moralischen Sinne. Dieser Muth schließt die Standhaftigkeit in sich, die sich durch keine Gefahr das Ziel des festen Willens verrücken läßt, und, wo ein gewisser Platz zum

Guten behauptet werden muß, diesen Platz unter keiner Bedingung räumt. Da nun das Gute in uns und außer uns im Ganzen ohne Kampf nicht erworben und nicht behauptet werden kann, so ist mit der Feigheit, die ohne Kampf, oder nach schwachem Widerstande, dem gefährlichen, innern oder äußeren Feinde weicht, keine wahre Tugend vereinbar. Von der Zaghaftigkeit, die die Gefahren in der Vorstellung vergrößert, ist gewöhnlich nicht weit bis zur Feigheit. Wer wahren Muth fühlt, der wird auch im unglücklichsten Falle nicht an sich selbst verzweifeln; er wird nie für unmöglich halten, auch das unwiderbringlich Verlorne auf irgend eine Art zu ersetzen. Dieser eigentlich sittliche Muth ist aber nach der Einrichtung der menschlichen Natur so abhängig von dem natürlichen Muthe, daß derjenige, dem die Natur nicht ein gewisses Maaß von Muthe zutheilte, nicht nur nie ein Löwe auf dem Schlachtfelde werden, sondern in allen äußern Gefahren die Fassung verlieren, und zittern wird. Vergebens ruft die Moral dem Zitternden zu: "Sei muthig"! Er will ihr gehorchen; aber er kann nicht. Aber frühe Uebung kann von dieser Seite der Natur außerordentlich zu Hülfe kommen. Darum ist Bildung und Erhöhung des natürlichen Muthes durch Erziehung für einzelne Menschen

und für ganze Nationen ein dringendes moralisches Bedürfniß. Wer sich selbst in seiner Feigheit gefällt, ist verächtlicher als der brutalste Tapfere.

Ueber den moralischen Werth der Tapferkeit nach den Begriffen der Alten. — Wie Muth und Feigheit in den Nationalcharakter übergehen können. — Verhältniß des Muths zum Ehrgeize, dem edeln und dem egoistischen.

18. Muth ohne Vorsicht ist Tollkühnheit. Auch Vorsicht — nicht zu verwechseln mit jener phlegmatischen Bedächtigkeit, die sich den Augenblick der That entschlüpfen läßt — ist eine Tugend, die unabhängig von den geselligen Verhältnissen besteht. Auch der Einsame soll bei Allem, was er thut, vor sich blicken, damit er nach seiner besten Einsicht sein Ziel nicht verfehle. Mit der wahren Vorsicht ist die Umsicht verbunden. Wer auf Zeit und Umstände nicht achten will, um nur schlechthin nach allgemeinen Begriffen gut zu handeln, bildet sich ein, wie ein Abstractum außer aller Zeit und nur im Allgemeinen handeln zu können, da doch die wirkliche Ausübung jeder Pflicht von allen Seiten bedingt ist durch die Umstände, aus deren Vergleichung mit den allgemeinen Pflichtbegriffen erkannt werden muß, ob der Augenblick, zu handeln, wirklich da ist. Die wahrhaft sitt-

liche

liche Vorsicht und Umsicht hat nichts gemein mit der egoistischen. Der Egoist prüft Zeit und Umstände, um seinem Vortheile nichts zu vergeben, die sittlichen Ideen mögen dabei in Betracht kommen, oder nicht. Er hält sich mit Recht für klug, wenn er sich geschickt jedes Umstandes als eines Mittels zur Erreichung seiner Zwecke bedient. Er verlacht den besseren Menschen, dessen Verstand etwas Höheres, als den Vortheil, erwägt, als einen Thoren. Aber eine unkluge Tugend streitet gegen sich selbst. Klug im edeln Sinne sollen wir seyn, um die Mittel nicht zu verfehlen, einen edeln Zweck zu erreichen. Klugheit als Talent liegt außer der Sphäre des freien Willens. Niemand kann sich klüger machen, als er von Natur ist. Niemand kann anders klug handeln, als nach seiner Einsicht. Aber, daß man gewissenhaft nach seiner besten Einsicht handele, sich nicht hinreißen lasse, nichts übereile, nicht versäume, die Mittel zu gebrauchen, die zum edeln Zwecke führen, das macht die Klugheit zur Tugend. Nur muß durchaus das Mittel, das zu einem bestimmten Zwecke führen soll, auch an sich gut seyn, d. h. mit der Idee des Guten übereinstimmen.

Ueber die schwärmerische Herabwürdigung der Klugheit. — Ueber die verderbliche Lehre, daß der gute Zweck jedes Mittel adle.

19.

19. Pflicht ist es also, auch ohne Beziehung auf gesellige Verhältnisse, nach Kenntnissen zu streben, sein Gedächtniß zu bereichern, seinen Verstand zu üben, seinen Geist überhaupt zu bilden. Nach sittlicher Aufklärung strebt Jeder, wer begriffen hat, daß eine blinde Tugend sich selbst widerspricht. Aber nicht nur diejenige Wahrheit, deren Gegenstand unmittelbar die Sittlichkeit ist, hat einen innern Werth; alles Streben nach Wahrheit aus Liebe zum Wahren adelt die menschliche Natur. Denn es ist eine und dieselbe Vernunft, die sich theoretisch durch die Idee des Wahren, und praktisch durch die Idee des Guten über die Thierheit erhebt. Wissenschaft überhaupt soll geehrt werden, nicht nur wegen ihres Nutzens zur Erreichung anderer guten Zwecke, sondern auch unmittelbar um ihrer selbst willen als etwas, das zur Würde der menschlichen Natur gehört. Wer bei seinen wissenschaftlichen Studien nur für sein eignes geistiges Vergnügen sorgt, und keine Anstalt trifft, auch Anderen mitzutheilen von seinem geistigen Erwerbe, und das Reich der Wissenschaft überhaupt zu erweitern, der, freilich, entweihet die Wissenschaft durch egoistische Beschränktheit. Aber wer nur lernt, um Andern zu nützen, ohne die Wissenschaft um ihrer selbst willen

len zu lieben, der kennt ihren inneren Werth nicht. Mit der Liebe zur Kunst verhält es sich eben so. Auch die Kunst soll um ihrer selbst willen geachtet werden; denn auch in ihr offenbart sich unmittelbar das Eigenthümliche der Menschheit. Nur die sogenannten mechanischen Künste sind ihrer Natur nach bestimmt, andern Zwecken zu dienen; aber die liberale und schöne Kunst erhebt, wie die Wissenschaft, unmittelbar durch sich selbst den Menschen zu der höheren Sphäre des Daseyns. Sie vereinigt die Bildung des Gefühls mit der Bildung des Verstandes.

Warum nur Wenige bestimmt sind, als Gelehrte für die Wissenschaft, oder als Künstler für die Kunst vorzugsweise zu leben.

20. Ueberhaupt sollen wir, auch abgesehen von den geselligen Tugenden und Pflichten, nach den wahren Gütern des Lebens, d. h. nach Allem streben, was uns als Mittel nützen (§. 25. der allg. prakt. Phil.) kann, den höheren Zweck unsers Daseyns zu erreichen. Da nun unter allen diesen Mitteln die geselligen Verbindungen oben an stehen, so fällt die Uebung der geselligen Tugenden nicht selten mit dem Streben nach den wahren Gütern des Lebens in einer und derselben

Reihe

Reihe von Handlungen und Empfindungen zusammen. Aber auch von aller menschlichen Gesellschaft getrennt, sollen wir nichts muthwillig zerstören, wenn es auch nur durch den natürlichen Eindruck, den es auf ein unverdorbenes Gemüth macht, der Sittlichkeit günstig ist. Durchaus tadelnswürdig ist also jede muthwillige, nicht einem edeln Zwecke dienende Zerstörung organischer Bildungen. Selbst die crystallinischen Bildungen der unorganischen Körper haben für den denkenden Geist ein Interesse, dem eine muthwillige Zerstörung dieser Naturproducte geradezu widerstreitet. Aber auch Alles, was uns unmittelbar wenig interessiren kann, erhält einen Werth, wenn es überhaupt, oder auch nur unter gewissen Umständen dazu beiträgt, unsre sittliche Existenz zu erweitern, zu erhalten, oder zu sichern. Auf dieses Verhältniß unsrer sittlichen Bestrebungen zur Außenwelt bezieht sich auch die Tugend der Sparsamkeit, die aber bekanntlich sehr leicht ausartet, und auch da, wo sie nicht ausartet, mit mehreren Pflichten in eine Collision kommt, aus der sich der gute Wille nur auf gutes Glück durch die Reflexion des Augenblicks und mit Hülfe eines sittlich gebildeten Gefühls ziehen kann (vergl. §. 12.).

21. Wenn es Pflicht ist, Dinge außer uns mit uns in eine Verbindung zu bringen, durch die unsre sittliche Existenz erweitert, erhalten, und gesichert werden kann, so versteht sich von selbst, daß unser physisches Leben unter allen physisch-moralischen Gütern den ersten Platz einnimmt, weil es für uns die Grundlage der Möglichkeit aller übrigen ist. Aber die Natur hat durch den Trieb der Selbsterhaltung kräftig genug dafür gesorgt, daß das physische Leben auch ohne sittliches Zuthun in den meisten Fällen sich selbst hinlänglich bewahrt. Von einer Pflicht der Selbsterhaltung ist da, wo der natürliche Lebenstrieb den moralischen Ideen und Gefühlen aufgeopfert werden muß, gar nicht weiter die Rede. Sobald der natürliche Lebenstrieb in einer menschlichen Seele vorherrscht, ist die Feigheit nicht weit (vergl. §. 17.). Wer sich Alles erlaubt, um nur sein Leben zu retten, ist niederträchtig. Und doch kann ein ungeübter Wille den natürlichen Lebenstrieb nicht leicht überwinden. Wieder ein Grund (vergl. §. 17.), durch Erziehung so viel, als möglich, den natürlichen Muth zu beleben und zu bilden, daß er stärker werde, als der natürliche Lebenstrieb. Sein Leben in die Schanze schlagen aus falschem Ehrgeiz, oder überhaupt nur darum, weil man den Tod nicht scheuet, ist Raserei.

serei. Aber selbst diese Raserei ist der Sittlichkeit unter den Menschen im Ganzen minder gefährlich, als der gewöhnliche Uebergang des natürlichen Lebenstriebes in Feigheit und Niederträchtigkeit.

22. Eine Art von Raserei, oder doch eine Anwandlung davon, oder wenigstens ein stiller Wahnsinn ist es auch gewöhnlich, was dem Lebensüberdrusse ein solches Uebergewicht über den Lebenstrieb geben kann, daß ein Mensch absichtlich sich selbst tödtet. Der eigentliche Selbstmord ist vorsätzliche Vernichtung der physischen Grundlage der Möglichkeit des sittlichen Handelns, also eine Uebelthat, die der Sittlichkeit selbst in der Natur eines menschlichen Individuums ein Ende macht, also, beim ersten Anblicke, das schwerste aller Verbrechen. Aber bei genauerer Betrachtung erscheint diese Uebelthat, die im Allgemeinen vernünftigerweise nicht vertheidigt werden kann, da, wo sie als wirkliches Factum zu beurtheilen ist, der unbefangenen Vernunft in einem anderen Lichte. Denn, wer sich selbst tödtet, sucht dem Leben nur als einer Quaal zu entfliehen, die ihm unerträglich scheint. Er ist in Verzweiflung. Er glaubt, im höchsten Grade unglücklich zu seyn, auch wenn er es in den Augen der gesunden Vernunft noch lange nicht ist.

Wer also sich selbst tödtet, ist in einem der Zustände, in denen die psychologische Möglichkeit eines wahrhaft sittlichen Handelns zwar nicht ganz verschwindet, aber doch so beschränkt ist, daß die Gesetze der Sittlichkeit selbst dem Unglücklichen auf seine Lage nicht anwendbar scheinen, weil es ihm widersinnig scheint, das Leben als eine Quaal dulden zu sollen, um nach moralischen Ideen zu leben. In einem solchen traurigen Zustande ist die unwillkürliche Selbsttäuschung so schwer zu vermeiden, daß auch ein sehr guter Mensch sich leicht überredet, er handle vernünftig, wenn er einem solchen Leben, das ihm zur Quaal geworden ist, ein Ende macht. Wer in Verzweiflung ist, glaubt an keine Märtyrertugend. Darum ist mit dem allgemeinen Begriffe von Selbstmord bei der Beurtheilung der Sträflichkeit dieser Uebelthat in wirklichen Fällen wenig gewonnen. Darum fand auch die übrigens gesunde Vernunft achtungswürdiger Männer und ganzer Nationen des Alterthums nichts Unsittliches in der Vorstellung, daß der Mensch ein unglückliches Leben als ein Joch abschüttele, besonders wenn er es seiner unwürdig hält, unter Umständen zu leben, die ihm unmöglich zu machen scheinen, das Gute nach seiner Ansicht des Lebens zu bewirken. Wer sich selbst absichtlich tödtet, ist also in den meisten Fällen

mehr

mehr zu beklagen, als, zu verdammen. Und sollte es nicht Fälle geben, wo selbst die strengste Moral verstummen muß, wenn ein Unglücklicher seinem Leben ein kurzes Ende macht, um nicht in einem Elende, aus welchem ihn keine irdische Möglichkeit erlösen kann, und in welchem er sich selbst und Andern nur noch zur Plage lebt, langsam zu verschmachten?

Ueber die stoische Ansicht des Selbstmords. — Ueber die langsame Selbstvernichtung durch Ausschweifungen. — Ueber die Selbstverstümmelung.

23. Leicht wird das Leben, besonders dem Schwachen und Seelenkranken, eine Last. Weder Muth, noch Klugheit, vermögen, alle Hindernisse zu überwinden, mit denen der gute Wille den Kampf bestehen muß, um die Wirklichkeit nach moralischen Ideen zu ordnen. Wo nun Muth und Klugheit allein nichts vermögen, da, aber auch nur da, kommt die Reihe an die dem Muthigen beschwerlichste aller Tugenden, die Tugend der Geduld. Es giebt keine andere Geduld, die den Nahmen einer Tugend verdient, außer der thätigen Geduld, die dem Drucke der Umstände auch im Leiden und Nachgeben rastlos und verständig entgegenwirkt, aber nicht selbst in ein

bloßes Leiden und Nachgeben übergeht. Dulden, um zu dulden, ist ein trauriger Wahnsinn. In dem Dulden, sofern es ein Leiden ist, ein Verdienst suchen, ist eine traurige Schwärmerei. Die gemeine Geduld, die man gewöhnlich so nennt, ist Gefühllosigkeit, oder Trägheit, oder Feigheit. Die edle Geduld gehört zu den Tugenden, die fast unablässig im Leben, wie es nun einmal ist, geübt werden müssen, damit der gute Wille nicht sein eigenes Werk hemme, oder gar zerstöre. In den geselligen Verhältnissen äußert sich die Geduld als vernünftige Nachgiebigkeit gegen den unvernünftigen Willen Anderer zur rechten Zeit, damit die Klugheit den Sieg gewinne, wo Muth und Stärke allein nicht zum Ziele führen. Der Ungeduldige übereilt sich leicht, wird zornig, oder mißmüthig, und verliert die sittliche Besonnenheit (§. 15.). Aber auch außerhalb der geselligen Verhältnisse des Lebens sollen wir mit Gelassenheit und ruhiger Fassung das Mißlingen unsrer Plane und überhaupt alle unvermeidlichen Uebel ertragen, um der Umstände, so weit es möglich ist, mächtig zu bleiben, und nicht die Herrschaft über uns selbst zu verlieren.

Verhältniß der philosophischen Geduld zu der christlichen.

24. Nicht Leiden, sondern Thun, ist sittliche Bestimmung des Menschen. Alle Tugend ist Thätigkeit, wenn gleich nicht alle Thätigkeit Tugend ist. Unthätigkeit wird unfehlbar zum Laster, wo sie sich unterscheidet von der Ruhe, deren der Eine mehr, der Andere weniger, aber jeder Mensch in einem gewissen Maße, bedarf, um nicht bis zur völligen Abspannung zu ermatten. Diese Ruhe ist nur Erhohlung. Mit vollem Rechte nennt daher ein altes Sprüchwort den Müssiggang den Anfang aller Laster. Wer nichts thun mag, verdient nicht, zu seyn. Auch verlassen von aller menschlichen Gesellschaft soll der Mensch thätig seyn und sich eine vernünftige Beschäftigung wählen. Eine Beschäftigung, die keinen andern Zweck hat, als, auf eine angenehme Art die Zeit hinzubringen, ist ein Spiel. Das Kind spielt, weil es thätig seyn will, und von Beschäftigung, die einen andern Zweck hat, als, die Zeit angenehm hinzubringen, noch nichts weiß. Wo die Vernunft im Menschen zu herrschen anfängt, da vereinigt sich das Spiel, wenn es übrigens seiner Natur nach untadelhaft ist, leicht mit der vernünftigen Erhohlung. Aber eine unbestimmte Beschäftigung, die keinen vernünftigen Zweck erreicht, weil sie immer von einem Zwecke zum andern irrt, ist nicht viel mehr werth, als

ein bloßes Spiel. Wer nicht einen bestimmten Zweck durch eine bestimmte und würdige Beschäftigung zu erreichen strebt, der läuft Gefahr, sein Leben gewissermaßen zu verspielen. Verlangt die bestimmte Art der Thätigkeit eine ausdauernde, auch wohl mühsame Anstrengung, so heißt sie Arbeit. Arbeiten soll der Mensch, um seines Lebens werth zu seyn; denn ohne Ausdauer und Mühe kann man nach der natürlichen Ordnung der Dinge auf dem Wege seiner Bestimmung kaum einige Schritte thun. Wer nicht arbeiten mag, ist faul. Faulheit, die durch Betteln erwerben will, was durch Thätigkeit verdient werden kann, ist eins der verächtlichsten Laster. Darum ist auch im bürgerlichen Leben die verächtlichste Classe der Menschen gewöhnlich der Haufe der Bettler.

Warum es bei der Erziehung der Kinder eine der wichtigsten und zugleich schwersten Aufgaben ist, dem Kinde immer die nöthige Beschäftigung zu geben.

Drittes Capitel.

Von den geselligen Tugenden.

25. Zur Geselligkeit ist der Mensch bestimmt durch das unverkennbare Verhältniß seiner natürlichen Triebe zu der Aufgabe eines sittlichen Daseyns. Das natürlichste Leben ist das Familienleben. Unzählige Bedürfnisse drängen wieder die Familien zu Nationen zusammen. Unwillkürlich schließt sich der Eine näher an den Andern durch Liebe (vergl. §. 33. der allg. prakt. Phil.). Das Gesetz der Sittlichkeit aber verlangt, daß das Reich des Guten erweitert werde durch gemeinschaftliches Streben vernünftiger Individuen, indem das eine auf das andere wirke. Ungeselligkeit aus Abneigung, auf Andere und mit Anderen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zu wirken, ist entweder Seelenkrankheit, oder moralische Verderbtheit. Der Monachismus ist schwärmerische Verkehrtheit der moralischen Begriffe. Aber die wahrhaft sittliche Geselligkeit ist gar sehr verschieden von dem egoistischen Gesellschaftswesen, nach dessen bekannten Einrichtungen Ei-

ner sich dem Andern nähert, auch wohl sich an den Andern drängt, um ihn als Mittel zu egoistischen Zwecken zu gebrauchen, oder, mit ihm die Zeit, die durch ein nützliches Geschäft ausgefüllt werden sollte, zu verschwelgen, oder zu verspielen, oder zu verschwatzen, und zu vertändeln. Mehrere der edelsten Beschäftigungen, durch die sich ein Individuum um die ganze menschliche Gesellschaft verdient machen kann, gelingen nur in der Einsamkeit. Wer nicht von Zeit zu Zeit aus der Gesellschaft sich zurückziehen mag, um in sich selbst einzukehren, der ist entweder roh, oder leichtsinnig, oder er hat Ursache, eine genauere Bekanntschaft mit sich selbst nicht sehr zu wünschen.

Entschuldigung des Monachismus. Vergleichung der mönchischen Tugend mit dem Leichtsinne des Weltlings.

26. Eine sittliche Gesellschaft findet nur unter vernünftigen Wesen Statt. Aber auch mit Thieren kann der Mensch in Verbindungen treten, die ihn daran erinnern, daß diese Geschöpfe durch ihr Empfindungsvermögen mit der menschlichen Natur näher verwandt sind, als die Pflanzen und Steine. Wer ein Thier muthwillig quält, stellt sich selbst unter das Thier. Er ist ein

ein Unmensch. Denn nach der Idee einer moralischen Weltordnung soll sich die Freude zu dem Schmerze verhalten, wie das Verdienst zu der Schuld (S. §. 48. der allg. prakt. Phil.). Das Thier hat nichts verschuldet. Es verdient nicht, sich zu freuen, aber auch nicht, zu leiden. Wir erlauben uns, die Thiere als Geschöpfe zu behandeln, deren Natur sich unsern untadelhaften Zwecken unterwerfen muß, weil wir keine Vernunft in ihnen zu achten haben. Das thierische Leben hat vor der Vernunft einen so geringen Werth, daß wir es ohne Bedenken zerstören, um ein Nahrungsmittel mehr zu haben. Wer aber bei seiner Benutzung der thierischen Natur die Schonung vergißt, die er dem Geschöpfe schuldig ist, das nichts verschuldet hat, der verdient selbst das Uebel, das er ohne Noth diesem Geschöpfe zufügt, als Strafe. Wir stehen überhaupt in unserm Verhältnisse zu den Thieren auf einem der Punkte, wo die Vernunft mehr die Grenzen der menschlichen Einsicht erkennt, als zureichende Verhaltungsregeln aufstellen kann (vergl. §. 3 und 12.). Denn was wissen wir im Grunde von der Natur der Thiere und dem, manchen Thierarten einwohnenden, so genannten Analogon der Vernunft? Darum folge man bei der vernünftigen Behandlung dieser problematischen Naturen, zwar nicht

nicht den Regungen einer läppischen Empfindsamkeit, aber doch einem menschlich gebildeten Gefühle.

Warum sich die erdichtete Pflicht, kein thierisches Leben zu zerstören, da, wo sie geglaubt wird, gewöhnlich nur auf religiöse Meinungen gründet. — Ueber das Martern der Thiere zu wissenschaftlichen Zwecken.

27. An der Spitze aller geselligen Tugenden steht die Gerechtigkeit. Dieß zu verstehen, und zugleich die Gerechtigkeit selbst ohne Vorurtheil und falsche Nebenbegriffe für das zu erkennen, was sie unter den Tugenden wirklich ist, müssen wir zu einem der moralischen Cardinalbegriffe, dem allgemeinen Begriffe des Rechts (§. 30. der allgem. prakt. Philos.) zurückkehren. Denn die Tugend der Gerechtigkeit besteht ja eben darin, daß man Jedem sein Recht widerfahren läßt. Wäre nun das Recht in dieser Bedeutung nichts Anderes, als das Rechte, d. i. den moralischen Verhältnissen überhaupt Angemessene, so wäre die Gerechtigkeit einerlei mit der Tugend überhaupt. Von einer besondern Pflicht der Gerechtigkeit könnte dann vernünftigerweise gar nicht die Rede seyn. Aber warum der natürliche Menschenverstand sich nicht irrt, wenn er, auch ohne Rücksicht auf bürger-

liche

liche Verhältnisse, z. B. in der Uebertragung der Gerechtigkeit unter die Eigenschaften des höchsten Wesens, die Tugend, die sich Gerechtigkeit nennt, von der Tugend überhaupt unterscheidet, läßt sich nicht philosophisch aufklären, wenn man nicht den ursprünglichen Begriff des Rechts im subjectiven Sinne sowohl, als im objectiven, nach allen seinen Beziehungen auf moralische Verhältnisse des wirklichen Lebens bis dahin verfolgt, wo das so genannte Naturrecht endigt, und das bürgerliche Recht anhebt. Die philosophische Moral erinnert also, um die Tugend der Gerechtigkeit zu deduciren und zu erklären, an die Lehre der allgemeinen praktischen Philosophie (§. 30. der allg. prakt. Phil.), nach welcher das Recht in seinem ursprünglichen und subjectiven Sinne, dem aber ein objectiver genau entspricht, nichts anderes ist, als ein moralisch begründeter Anspruch auf irgend etwas, das als ein Gut gedacht werden darf (vergl. §. 30. der allg. prakt. Phil.). Der Begriff dieses Anspruchs gründet sich auf das Zusammentreffen der reinen Idee des Guten mit einer besonderen moralischen Willensäußerung, die sich nicht weiter, als bis zum unmittelbaren Bewußtseyn ihrer Wirklichkeit, verfolgen läßt. Was nun den moralisch begründeten Ansprüchen vernünftiger Individuen

dividuen gemäß ist, das ist das ursprüngliche Recht im objectiven Sinne.

Warum die Lehre von der Gerechtigkeit in den Moralsystemen der Alten mißlungen ist. — Mangel eines Worts der griechischen Sprache, den subjectiven Gehalt des Rechtsbegriffes zu bezeichnen.

28. Der Begriff des Rechts in seiner ursprünglichen Bedeutung trifft zusammen mit dem Begriffe des Verdienstes (§. 48. der allgem. prakt. Phil.). Wer glücklich zu seyn verdient, hat einen moralisch begründeten Anspruch, ein Recht, auf Glück. Das Glück oder Glücklichseyn ist in dieser Beziehung ein Gut, sofern es zur Vollendung des Daseyns nach der Harmonie der moralischen Ideen gehört. Wer, des Glückes unwürdig, Strafe verdient, oder, richtiger gesprochen, verschuldet, macht, sehr natürlich, keinen Anspruch auf das Uebel, das ihm gebührt; denn nur auf dasjenige, was man sich als ein Gut denkt, kann man einen Anspruch machen; aber wenn den Schuldigen das Uebel trifft, das er verschuldet hat, sagt ihm sein Bewußtseyn, daß ihm kein Unrecht geschehe. In Ermangelung eines andern, mehr umfassenden, und die moralische Ordnung der Dinge in dieser Hinsicht genauer bezeichnenden Worts, nennen wir also das

Gesetz

Gesetz der moralischen Vergeltung überhaupt ein Gesetz der ewigen Gerechtigkeit. Kein menschlicher Verstand kann die Tiefe dieser Idee erschöpfen (§. 48. der allg. prakt. Phil.). So viel aber ist klar, daß diese ewige Gerechtigkeit, die der moralische Glaube anerkennt, ganz etwas Anderes ist, als eine menschliche Tugend. Denn kein Sterblicher kann auch nur den Grad seines eigenen Verdienstes und seiner eigenen Schuld genau ermessen, viel weniger über das Verdienst und die Schuld anderer freien Wesen, ein sicheres Urtheil fällen (§. 40. der allg. prakt. Phil.). Die ewige Gerechtigkeit in diesem Sinne ist also entweder eine leere Idee, oder sie wohnt allein in Gott. Aber die Tugend der menschlichen Gerechtigkeit nähert sich der göttlichen Ordnung der Dinge, wenn wir nach unserm Ermessen, so weit unsre Einsicht reicht, mitwirken, daß es dem vorzüglich wohl ergehe, der, unsrer Einsicht nach, glücklich zu seyn verdient. Irren wir uns dabei in unsrer unmaßgeblichen Schätzung des Verdienstes, so haben wir doch nicht moralisch gefehlt, weil es kein Vergehen ist, auch dem Unwürdigen wohl zu thun, ähnlich dem Allgerechten, der seine Sonne über Gute und Böse scheinen läßt. Ehe wir aber wagen dürften, einen Schuldigen genau seinem Vergehen gemäß

zu

zu *bestrafen*, müßte uns über die Art und den Grad seiner Schuld kein Zweifel übrig bleiben; denn einem Anderen ein unverschuldetes Uebel zufügen, ist geradezu ein Verbrechen. Die *menschliche Strafgerechtigkeit* muß also wohl auf einem *andern* Princip, als dem der moralischen Vergeltung, beruhen, obgleich da, wo wir *überhaupt* keine Schuld voraussetzen dürfen, eigentliche Strafe im moralischen Sinne gar nicht Statt finden kann.

Ueber die δικαιοσύνη διανεμητικὴ des *Aristoteles*. — Vorläufige Andeutung der philosophischen Principien des *Criminalrechts*.

29. Abgesehen von dem Zusammentreffen des ursprünglichen Rechts mit der Idee des Verdienstes, offenbart sich das ursprüngliche Recht als sogenanntes *inneres* Recht in der unmittelbaren Beziehung auf jede *Pflicht*, die *Andere* gegen *Uns* erfüllen sollen. Denn indem ich einsehe, daß ein Anderer gegen mich Pflichten zu erfüllen hat, mache ich zugleich einen moralisch begründeten *Anspruch* auf dasjenige, was geschehen wird, wenn der Andere seine Pflichten gegen mich erfüllt. Hier treten also die beiden moralischen Cardinalbegriffe des Rechts und der Pflicht als

Cor-

Correlate einander gegenüber. Aus dieser Wechselbeziehung der Begriffe geht aber weiter keine moralische Einsicht hervor. Denn das objective Recht, das dem subjectiven Rechtsbegriffe (§. 27.) in dieser Beziehung gemäß ist, fällt zusammen mit dem Rechten (rectum) im moralischen Sinne überhaupt; d. h. Recht in dieser Beziehung ist objectiv nichts anderes, als, was überhaupt dem wahren Systeme der geselligen Pflichten gemäß ist. Und da ein moralisch begründeter Anspruch im Allgemeinen durchaus keine Pflicht, oder auch nur eine Erlaubniß, in sich schließt, den Andern durch Gewalt, oder Kunst, zur Erfüllung seiner Pflicht zu nöthigen, so ist der Begriff des Rechts in dieser Beziehung für die moralischen Wissenschaften von weiter keiner Bedeutung.

Wie es gekommen, daß man das so genannte innere Recht auch ein unvollkommenes genannt hat.

30. Ganz anders verhält es sich mit demjenigen Rechte, das man das äußere, auch wohl das vollkommene, oder Naturrecht nennt. Dieses Recht, durch dessen Mißdeutung man in neueren Zeiten die praktische Philosophie beinahe mit sich selbst in Widerspruch gebracht hätte, ist nichts anderes, als das Recht überhaupt (§. 27.)

in seiner unmittelbaren Beziehung auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns. Auf diese äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns hat jedes vernünftige Wesen einen Anspruch, der sich eben so wenig bezweifeln läßt, als die Abhängigkeit alles endlichen Daseyns von äußern Verhältnissen. Recht in diesem Sinne heißt nun objectiv, was diesen äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns gemäß ist. Die Tugend der Gerechtigkeit in Beziehung auf dieses Recht besteht darin, daß Jeder das äußere Recht des Andern innerlich und äußerlich respectire, also, wie sich von selbst versteht, nichts thue, was eine Anmaßung in sich schließt, dieses Recht zu stören. Die erste unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns ist äußere Unabhängigkeit von fremder Willkür. Wer sich fremder Willkür unterwerfen will, wirft moralisch sich selbst weg; denn alle Tugend geht von freier Selbstbestimmung aus; und jede äußere Handlung soll nach moralischen Ideen dieser freien Selbstbestimmung gemäß erfolgen. Etwas Anderes ist eine bedingte Unterwerfung unter den vernünftigen Willen eines Andern. Diese kann Pflicht werden aus mehreren Gründen. Aber nach bloßer Willkür,

ganz

ganz und gar nach Belieben, unbeschränkt durch die moralischen Ideen, handeln, ist schon an sich die entschiedenste Unsittlichkeit (vergl. §. 40. der allg. prakt. Phil.). Sich selbst der Willkür eines Andern Preis geben, heißt, sich noch unter die Thiere herabwürdigen; denn selbst gegen diese ist die Willkür beschränkt durch Pflichten (§. 26.). Aber es gehört noch mehr, als Unabhängigkeit von fremder Willkür, zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns. Ein besonderes Feld eröffnet sich hier für die moralische Reflexion; und durch die Cultur dieses Feldes entsteht die Wissenschaft des wahren Naturrechts, das also keinesweges ein Gegenstück zur Moral ist, als ob Moral und Naturrecht wie die Begriffe von Pflicht und Recht einander gegenüber ständen. Das wahre Naturrecht ist nur ein abgesondertes Capitel der allgemeinen Moral, aber ein Capitel, das wegen seines Umfangs und seiner besondern Beziehung auf die bürgerlichen Verhältnisse des Lebens um so mehr als besondere Wissenschaft bearbeitet zu werden verdient, da seine Grundlehren auch außer Verbindung mit den übrigen Capiteln der philosophischen Moral sich bündig beweisen lassen.

Kurze Erwähnung der gewöhnlichen Trennung des Naturrechts von der Moral.

31. Verkannt und mißdeutet wird das äußere Recht, wenn man es so erklärt, als ob es eine besondere, von der Vernunft unmittelbar ausgehende Vollmacht in sich schlösse, denjenigen, der unser äußeres Recht verletzt, oder zu verletzen droht, in dieser Hinsicht zur äußern Erfüllung der Pflicht der Gerechtigkeit zu zwingen. Denn was man überhaupt thun und lassen soll, oder darf, folglich auch, ob und wie weit man in gewissen Verhältnissen Gewalt gegen andre sittliche Wesen ausüben soll, oder darf, ist einzig und allein nach dem höchsten Grundsatze alles Thuns und Lassens, also durchaus moralisch, zu beurtheilen. Die Vernunft würde sich selbst widersprechen, also aufhören, Vernunft zu seyn, wenn sie uns in irgend einer Hinsicht juridisch vollkommen autorisirte, jemals etwas zu thun, was sie nach moralischen Grundsätzen unbedingt verbietet. Wer unser äußeres Recht verletzt, erfährt allerdings, was seine widerrechtliche Handlung werth ist, wenn wir auch nicht genau nach der Uebereinstimmung der moralischen Ideen durch Gewalt unser Recht gegen ihn geltend machen. Aber es giebt kein Recht ohne Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit würde keine Tugend seyn, wenn sie nach einem Princip zu beurtheilen wäre, das sich von dem Princip aller übrigen Tugenden unterschiede.

In welchen Fällen wir unser wahres Recht durch Gewalt geltend machen dürfen, oder sollen, hängt also nicht von der Erwägung unsers Rechts allein ab. Wenn aber die Ausübung eines Rechts mit dem höchsten Gesetze der Sittlichkeit, und folglich mit der innern Harmonie aller Tugenden, zusammentrifft, dann tritt das Recht in Kraft; dann darf und soll der Mensch kämpfen für sein Recht und für Anderer Rechte; und sein Streben in den geselligen Verhältnissen des Lebens soll nie die Richtung auf das Recht überhaupt verlieren; er soll, so weit es der ganzen Sphäre seiner sittlichen Wirksamkeit gemäß ist, mitwirken, daß ein rechtlicher Zustand unter den Menschen entstehe und bestehe. Nur dann kann er sich der Tugend der Gerechtigkeit rühmen. Die wahre Wissenschaft des Naturrechts, als abgesonderte Theorie der äußern Gerechtigkeit, zeigt nun weiter, welche Schranken der freie Wille im äußern Leben nicht überschreiten darf, wenn das Recht nicht verletzt werden soll, und welche Anstalten getroffen werden dürfen und müssen, damit ein rechtlicher äußerer Zustand unter den Menschen entstehe und bestehe.

Ueber das Zusammentreffen des Rechts mit dem Erlaubten. Vergl. §. 31. der allg. prakt. Phil.

32. Aus dieser Exposition des Rechtsbegriffes (§. 27 — 31.), dessen die philosophische Moral nicht entbehren kann, leuchtet nun ein, warum die Gerechtigkeit an der Spitze aller geselligen Tugenden steht (§. 27.), und warum die Pflicht, gerecht zu seyn, in der empirischen Collision der Pflichten (§. 12.) nie zurücktritt. Gegen die äußere Gerechtigkeit (§. 30. 31.) fehlen, heißt, gegen die Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Beisammenseyns in der Außenwelt streiten; und nur durch ein äußeres Beisammenseyn ist in der wirklichen Welt eine Gesellschaft möglich. Wer das äußere Recht verletzt, ist der eigentliche Verbrecher; obgleich in der Sprache der Criminaljustiz nicht jede Verletzung des äußern Rechts ein Verbrechen genannt wird. Die äußere Gerechtigkeit weiß auch von keiner Billigkeit, durch die sie abgeändert werden dürfte. Die Tugend der Billigkeit bezieht sich nur auf diejenigen Rechtsverhältnisse, bei denen Verdienst und Schuld in Betracht kommen (§. 28.). Da verlangt das höchste Gesetz der Sittlichkeit, daß der Sterbliche, der über das Verdienst und die Schuld Anderer nur ein unsicheres und unzureichendes Urtheil fällen kann (§. 40. der allg. prakt. Phil.), nach seiner unmaßgeblichen Einsicht lieber zu milde, als zu strenge richte, indem

er

er nicht vergißt, auf alle Umstände Rücksicht zu nehmen, die dem, der gefehlt hat, zur Entschuldigung dienen können. Da tritt auch wohl der Fall ein, daß wir denen, die äußerlich gleiches Verdienst haben, gleichen Lohn zuerkennen müssen, auch wenn einer von ihnen vertragsmäßig auf einen größern Lohn Anspruch machen konnte, der andere seinen Anspruch durch gar keinen Vertrag beweisen kann. Diese Billigkeit stimmt also mit der Gerechtigkeit in den Schranken der menschlichen Einsicht gar wohl überein. Eben so vereinigt sich die strenge Gerechtigkeit gar wohl mit der schönen Tugend der Großmuth. Großmüthig seyn auf Kosten des Rechts eines Andern, ist Ungerechtigkeit. Aber nicht auf seinem eigenen Rechte bestehen, ist in unzähligen Fällen Pflicht (vergl. §. 31.); und eben deßwegen sollen wir in unzähligen Fällen, aus Liebe zum Guten überhaupt, dem nachgeben und verzeihen, der gegen uns gefehlt hat. Freilich ist auch in diesen Fällen nicht mit Sicherheit zu erkennen, wo die Großmuth aufhört, eine Tugend zu seyn, wenn sie die übrigen Tugenden, mit denen sie übereinstimmen soll, zu weit zurück zu drängen anfängt (vergl. §. 12.).

Moralische Bedeutung des alten Spruches: *Summum jus, summa injuria.*

33. Aber die Pflicht, in gewissen Fällen sein eigenes Recht geltend zu machen, und für sein eigenes Recht, wie für ein moralisches Gut, zu kämpfen, soll auch übereinstimmen mit der schwereren Pflicht, in andern Fällen Unrecht zu dulden. Hier tritt nun nicht selten eine der empirischen Pflichtcollisionen (§. 12.) ein, vor denen die Moral verstummen muß, wenn sie mehr verlangt, als, daß man in solchen Fällen nach seinem moralisch gebildeten Gefühle und nach einer freien Uebersicht der Umstände handle. Denn wer in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, gar kein Unrecht dulden wollte, müßte alle moralischen Verhältnisse zerrütten. Wer aber alles Unrecht dulden, z. B. nicht in vielen Fällen lieber sein Leben aufopfern, als sich fremder Willkür Preis geben wollte (vergl. §. 30.), müßte sich selbst wegwerfen. In die empörendste Sclaverei sich ergeben, um, wie ein Epiktet, auch in Ketten seine sittliche Würde zu behaupten, kann das dem zugemuthet werden, der überzeugt ist, daß dauernde Sclaverei gewöhnlich alles sittliche Gefühl abstumpft? Das kann doch niemals Pflicht seyn, sich von einem Andern ganz als Thier behandeln zu lassen. Aber wer bestimmt die Grenzen des Unterschieds zwischen einer brutalen Behandlung, bei welcher die sittliche Würde

des

des Mißhandelten in seinem Bewußtseyn bestehen, oder nicht bestehen kann? Eine laute Simme des Herzens erklärt sich für die Tapfern, die lieber sterben, als eine äußere Freiheit, deren sie nicht unwürdig sind, mit einer erträglichen Sclaverei vertauschen. Nur die Hoffnung, daß der Tag der Erlösung nicht ausbleiben werde, kann eine Hingebung rechtfertigen, die sich in dem Mantel der Klugheit dem Sclavensinne nähert. Aber wo die wehrlose Tugend lieber das schreiendste Unrecht duldet, als durch Mißhandlung sich bewegen läßt, zu thun, was der wahren Pflicht widerstreitet, da glänzt sie auf einer herrlichen Höhe.

Sonderbare Streitfrage in der Moral der Alten, ob es besser sey, Unrecht zu leiden, oder Unrecht zu thun.

34. Nächst der Gerechtigkeit kommt in der Reihe der geselligen Tugenden zuerst die Wahrhaftigkeit in Betracht; denn wo sie fehlt, da verschwindet Treue und Glaube; da kann kein festes Band geknüpft werden unter sittlichen Wesen. Die Wahrhaftigkeit, d. h. die Uebereinstimmung der Zeichen und Worte, die eine Absicht und Meinung ausdrücken, mit unsrer wirklichen Absicht und Meinung, gründet sich zum Theil

 schon

schon auf die Wahrheitsliebe, die, auch abgesehen von allen geselligen Verhältnissen, an sich eine Tugend ist (§. 19.). Wer die Wahrheit schon um ihrer selbst willen liebt, der haßt die Lüge, den Betrug, und die Heuchelei, schon um ihrer selbst willen, und bewährt dadurch den Adel seiner Seele. Aber in den geselligen Verhältnissen geht die Wahrheitsliebe in Wahrhaftigkeit über, damit Treue und Glaube eine Grundfeste aller sittlichen Verbindungen werde. Daher die von allen rechtlichen Menschen anerkannten Pflichten, nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht zu heucheln, es sey durch Worte, oder durch andere Zeichen. Die Heuchelei im engern Sinne, das absichtliche Vortragen der Maske der Tugend, um mit Hülfe dieser Maske egoistische und niedrige Zwecke zu erreichen, ist noch verächtlicher, als gemeiner Lug und Trug; denn der Heuchler, der das Ehrwürdige selbst, und in ihm den höchsten Zweck des menschlichen Daseyns, zum Mittel egoistischer Zwecke herabwürdigt, schändet unmittelbar in seinem Herzen das Heiligthum des Guten. Aufrichtigkeit, die nichts verbirgt, was im Herzen vorgeht, gebührt nur dem Freunde, und mehr oder weniger jedem, den man zu trauen Ursache hat. Zurückhaltung ist um so mehr Pflicht, je schlechter die Gesellschaft ist, mit der

man etwas zu verhandeln hat, damit nicht, was wir denken und wollen, zu schlechten Zwecken mißbraucht werden. Verstellung, d. i. Ausstellung einer andern, nicht schlechtern Absicht und Meinung, als unsrer wirklichen, ist gegen den Feind oft nothwendig, um ihn, im gerechten Streite, mit den Waffen der Kunst zu schlagen. Aber schändlich ist die Intrigue oder das künstliche Verwickeln der Absichten und Meinungen Anderer durch Lug und Trug, damit sie, ohne es selbst zu wissen, unsern egoistischen Zwecken dienen. Daß man endlich, um einen guten Zweck zu erreichen, Kinder, Kranke, vor Leidenschaft halb verrückte Menschen, und vollends Bösewichter, nicht zuweilen auf eine Art täuschen dürfe, wofür sie, wenn sie dahin kommen, der Vernunft und der wahren Sittlichkeit Gehör zu geben, uns selbst danken müssen, kann nur eine eccentrische Moral dem geraden Menschenverstande, der immer anderer Meinung gewesen ist, zum Troz behaupten. Denn wer der Vernunft, der die Wahrheit angehört, nicht Gehör geben will, für den ist, bis er zur nöthigen Besinnung kommt, die Wahrheit nicht vorhanden. Er muß sich gefallen lassen, daß er von dem Vernünftigeren durch Täuschung bestimmt werde, den guten Zweck zu erreichen, den die Vernunft nicht aufgiebt. Und vollends

lends der Bösewicht, der das Wahre nur wissen will, um es als Mittel zur Erreichung eines schlechten Zwecks zu gebrauchen, ist der Wahrheit in diesem Verhältnisse durchaus unwürdig. Wer ihn um eines guten Zwecks willen täuscht, thut nur, was er übrigens seiner selbst würdig findet, um das Böse zu hindern.

Ueber die verschiedenen Ansichten der Tugend der Wahrhaftigkeit nach den verschiedenen Moralsystemen. — Ueber die pädagogische Anwendung dieser Grundsätze. — Ueber das widersinnige Ausschreien der Wahrheit zur unrechten Zeit und am unrechten Orte. — Ueber die Weisheit der alten Religionsstifter und Gesetzgeber, die das Volk nicht ohne Täuschung bilden und regieren zu können glaubten.

35. Eine nothwendige Folge der Wahrhaftigkeit ist die Redlichkeit. Wer sein Versprechen nicht hält, lügt durch die That, sofern überhaupt die eigentliche Lüge Statt findet, wo man von der buchstäblichen Wahrheit abweicht. Aber das Versprechen bindet zugleich den Willen; und der freie Wille darf und soll sich selbst nicht anders binden, als, übereinstimmend mit der Einheit aller guten Zwecke. Das Versprechen, als solches, hat also gar keine moralische Gültigkeit, weil

weil sonst auch das schändliche, der Einheit aller guten Zwecke geradezu widerstreitende und den Menschen vor sich selbst entehrende Versprechen Gültigkeit haben, also die Sittlichkeit durch ein bloßes Wort nach Belieben sich selbst müßte aufheben können. Ein schändliches Versprechen ist geradezu null. Aber welche Arten von Versprechungen gültig, entweder mit Einschränkungen, oder ohne Einschränkung, gültig sind, dieß genau zu bestimmen, ist keine der leichtesten Aufgaben der philosophischen Moral. Im Allgemeinen bleibt es unabänderlich bei der uralten Regel der Redlichkeit, die das Sprüchwort ausdrückt: Ein Wort, ein Wort; ein Mann, ein Mann; d. h. jedes mit ernstlicher Absicht gethane und nicht von selbst nichtige Versprechen muß ohne Rücksicht auf den Privatvortheil des Versprechenden gehalten werden, weil ohne Treue und Glauben kein festes Band unter sittlichen Wesen geknüpft werden kann (§. 34.). Aber die ernstliche Absicht, ohne welche der freie Wille sich selbst nicht binden kann, setzt ein bestimmtes Bewußtseyn dessen voraus, was man will, und warum man es will. Wenn nun das Versprechen eines Menschen, der nicht bei Sinnen ist, z. B. eines delirirenden Kranken, oder eines Betrunkenen, keine moralische Gültigkeit hat; wer kann bei Ver-

sprechun-

sprechungen, deren Motiv eine Leidenschaft ist, genau bestimmen, welchen Grad die Leidenschaft erreicht haben muß, um für eine Art von völliger Berauschung, oder von Wahnsinn, zu gelten? Noch verwickelter wird diese Frage in Beziehung auf die unerlaßliche Harmonie aller Tugenden und Pflichten. Soll ein Versprechen, das im Allgemeinen unverwerflich ist, unbedingt auch dann gehalten werden, wann die Folge davon seyn würde, daß eine andere dringende Pflicht gänzlich zurückgesetzt werden müßte? Soll man z. B. auch nicht, um einem Dritten das Leben zu retten, das nur in einem entscheidenden Augenblicke gerettet werden konnte, ein gültiges Versprechen später, als in Abrede war, oder anders, als der Abrede gemäß, erfüllen? Soll auf die moralisch verderblichen Folgen, die die Erfüllung eines Versprechens nach veränderten Umständen haben kann, nie und unter keiner Bedingung Rücksicht genommen werden? Auch hier sieht sich die wissenschaftliche Moral, die nicht in Casuistik ausarten will (§. 3. 12.), wie in so vielen Fällen, genöthigt, das gebildete Gefühl und die Reflexion des Augenblicks entscheiden zu lassen.

Ueber den nachtheiligen Einfluß der juridischen Ansicht der Verträge auf die moralische Theorie der Versprechungen, und über die Verhandlung dieser

ganzen Lehre in dem gewöhnlich so genannten Naturrechte.

36. Ob und wie weit ein erzwungenes Versprechen moralische Gültigkeit hat, ist nie nach dem Verhältnisse allein zu beurtheilen, das zwischen dem Versprechenden und dem Andern Statt findet, der durch Mißhandlung, oder Drohung, das bindende Wort erzwang. Nur der unwiderstehlichen widerrechtlichen Gewalt, und nur derjenigen widerrechtlichen Drohung, die unbezweifelbar in unwiderstehliche Gewalt übergehen würde, wenn man ihr nicht nachgäbe, darf der freie Wille so weit sich unterwerfen, daß eine moralische Ordnung bestehe, die durch fruchtlose Widersetzung zerrüttet werden würde. Wer ohne dringende Noth und aus anderen, als moralischen, Gründen an die Folgen eines widerrechtlichen Zwanges durch ein Versprechen sich bindet, ist der Feige (§. 17.), der die Form der Redlichkeit mißbraucht, um der Gewalt durch Betrug zu entrinnen. Dem Frechen selbst, der uns durch unwiderstehliche Gewalt, oder durch eine Drohung von gleicher Wirksamkeit, ein Versprechen widerrechtlich abnöthigt, ist man durchaus nicht verpflichtet, Wort zu halten; denn eben dadurch, daß er auf eine solche Art uns zu dem Versprechen be-

bestimmte, hob er zwischen sich selbst und uns das moralische Verhältniß auf, um dessen willen die Redlichkeit eine Tugend ist. Anstatt ein Band der Geselligkeit zwischen uns und ihm, als gegenseitig freien Wesen, anzuknüpfen, verletzte er das Recht (§. 30.), das die erste äußere Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Beisammenseyns ist. Er hat also in dieser Hinsicht den sittlichen Verkehr zwischen uns und ihm, mithin auch dessen Folgen, völlig vernichtet. Aber dieselben moralischen Gründe, die uns in der Welt, wie sie ist, nicht selten bestimmen müssen, Unrecht zu dulden (§. 33.), damit eine moralische Ordnung der Dinge bestehe, können uns auch nöthigen, ein widerrechtlich erzwungenes Versprechen zu halten, nicht weil wir es dem Gewaltthäter, sondern, weil wir es der allgemeinen Idee des Guten und folglich der Harmonie aller Tugenden und Pflichten schuldig sind. Nur um dieser moralischen Gründe willen war es erlaubt, ein solches Versprechen zu thun. Eben deßwegen kann in solchen Fällen der Gewaltthäter sich nicht für betrogen halten, wenn wir gleich durch das Versprechen uns gegen ihn selbst keineswegs verpflichtet finden. Aber wie weit diese Verpflichtung, ein erzwungenes Versprechen zu halten, sich erstreckt, wenn nach veränderter Lage der Dinge auch

der moralische Fall, in welchem wir uns befanden, sich geändert hat, wird die allgemeine Moral schwerlich jemals mit zureichender Bestimmtheit entscheiden können.

Darf ein Hausvater, die Stütze einer Familie, einem Straßenräuber, der ihm nur unter dieser Bedingung das Leben schenkt, versprechen, ihn der Obrigkeit nicht zu verrathen? Oder soll er sich, wenn er seinen Zweck erreicht hat, durch das Versprechen nicht gebunden finden?

37. Die Verpflichtung, ein Versprechen zu halten, bleibt, als solche, im Allgemeinen da, wo sie Statt findet, immer sich gleich. Aber sie erhält noch einen höheren moralischen Charakter in den engeren Verbindungen, denen ein gemeinschaftlicher guter Zweck auf Treue und Glauben zum Grunde liegt. Zu solchen engeren Verbindungen, folglich zur Freundschaft, zur ehelichen und häuslichen Liebe und Treue, zur Vaterlandsliebe, ist der Mensch durch die natürliche Richtung des moralischen Interesse bestimmt. Nur in solchen Verbindungen entwickelt und übt sich menschliche Tugend am natürlichsten, und gewöhnlich am schönsten. Da fühlt sich die menschliche Persönlichkeit vervielfacht in einem sittlichen Ganzen. Daß keine allgemeine Menschentu-

gend durch solche Verbindungen aufgehoben, keine allgemeine Pflicht ihnen aufgeopfert werden darf, versteht sich von selbst. Aber der Bundbrüchige, von welcher Art der erlaubte Bund auch sey, ist verächtlicher, als, wer einem Fremden sein Wort nicht hält. Auf der untersten Stufe der Verworfenheit, gebrandmarkt in den Augen jedes rechtlichen Menschen, steht der Verräther, der das Interesse des Bundes, Treue und Glauben schändend, dem Feinde Preis giebt. Wäre es nur so leicht, da, wo das im Allgemeinen unverwerfliche Interesse der Freundschaft, der Familie, des Vaterlandes, mit den Pflichten gegen die Menschheit überhaupt zu collidiren anfängt (§. 17.), genau zu bestimmen, wie die Grenzen der Tugenden laufen!

Vergleichung des strengen Patriotismus der Alten mit der kosmopolitischen Menschenfreundlichkeit der neueren Zeiten. — Ueber die Ordensverbindungen im Staate. — Ueber die Verrätherei in unerlaubten Verbindungen.

38. Die engste aller natürlichen Verbindungen unter sittlichen Wesen ist diejenige, die sich auf die Verschiedenheit der Geschlechter gründet, durch welche die Natur möglich macht, daß aus der Befriedigung eines durchaus animalischen

lischen Triebes ein neues Geschöpf, das der Sittlichkeit fähig ist, in das irdische Daseyn eintritt. So natürlich diese Verbindung von der einen Seite erscheint, so wunderbar und in Beziehung auf die moralischen Ideen ausgezeichnet merkwürdig zeigt sie sich auf dem höheren Standpunkte der Betrachtung. Denn alle menschliche Sittlichkeit gründet sich, wie die allgemeine praktische Philosophie lehrt, auf das Bewußtseyn des Uebertherischen in uns. Daß nun die Erhaltung der höheren Weltordnung, an die wir moralisch glauben (§. 15. 16. 21.), in diesem irdischen Daseyn mit der Befriedigung eines durchaus animalischen Triebes zusammenfällt; daß auch die sittenloseste Befriedigung dieses Triebes ein vernünftiges Wesen hervorrufen kann, dessen Glück und sittliche Bildung, oder Mißbildung, großen Theils von den Verhältnissen abhängt, unter denen es geboren wurde; dieses moralisch unbegreifliche Phänomen müßte, so oft es wiederkehrt, wenn die Gewohnheit den Menschen nicht gegen das Merkwürdigste gleichgültig machte, unser ganzes moralisches Interesse aufregen und empören. Dadurch bewährt sich auffallend die Würde der menschlichen Natur, daß selbst diese allgemein bekannte Entstehung des menschlichen Daseyns den Menschen, der doch sonst so fest am Empirischen hängt, in dem

 Glau-

Glauben an seine höhere Bestimmung nicht irre macht. Daher in dieser Beziehung das zarte Gefühl der Schamhaftigkeit, das man vergebens aus empirischer Ueberlegung, oder gar aus conventioneller Angewöhnung zu erklären sucht. Von Natur ist kein moralisches Verhältniß zarter, als eben dieses, in welchem sich das Wunderbare mit dem Natürlichen mystisch vereinigt. Schon in dieser Hinsicht ist die Ehe einer der wichtigsten Gegenstände der moralischen Reflexion.

Seltsame Vermischung des Sittlichen mit dem Unsittlichen in dieser Hinsicht nach dem Naturmysticismus mehrerer alten Religionen. — Merkwürdige moralische Folgen der Schamlosigkeit in Beziehung auf den Geschlechtstrieb.

39. Nur diejenige auf die Verschiedenheit der Geschlechter gegründete Verbindung, in welcher der höhere Zweck des menschlichen Daseyns mit der Befriedigung des stärksten der animalischen Triebe am vollkommensten und natürlichsten sich vereinigt, ist Ehe im philosophischen Sinne des Worts. Ob nun aber immer und überall diese Verbindung monogamisch ist, oder, ob sie unter gewissen Umständen auch polygamisch seyn kann; ob sie unter allen Verhältnissen dauernd, oder unter gewissen Bedingungen auflöslich geschlossen

schlossen werden soll; und ob es nicht Abstufungen giebt von der eigentlichen Ehe bis hinab zu der brutalen Befriedigung des Geschlechtstriebes, wo der Mensch sich selbst wegwirft; wer mag, wenn er nicht angenommenen Meinungen durch Sophismen huldigen will, darüber apodiktisch entscheiden? Die Beweisgründe, die bei der Beantwortung dieser Fragen in Betracht kommen, sind doch am Ende, wenn sie nicht in Sophismen ausarten, sämmtlich von der empirischen Psychologie und Physiologie entlehnt, können also schon deßwegen in moralischer Hinsicht nicht apodiktisch seyn. Die menschliche Natur überhaupt vereinigt in sich eine solche Menge von moralischen Varietäten, daß gewiß nicht Jeden in jeder Lage dasselbe physische Verhältniß in seiner sittlichen Würde und Wirksamkeit auf gleiche Art stört, oder ungestört läßt. Was ist die Ehe ohne persönliche Liebe? Und diese ist doch so unwillkürlich, daß keine Pflicht sie weder erschaffen, noch wiederherstellen kann, wenn sie nach geschlossener Ehe unglücklicherweise verschwindet. Soll nun in diesem Falle die Ehe, die auf Liebe gegründet war, keinen Bestand mehr haben, auch nicht wenn die Gatten einander achten? Soll nicht die Ehe auch durch Achtung ohne persönliche Liebe moralisch begründet werden können? Und wie soll man rein

philosophisch über die Nähe der Verwandtschaft als ein Hinderniß der Ehe urtheilen? Ist der Begriff eines Incests nicht auch ohne Rücksicht auf bürgerliche Verhältnisse in der Natur gegründet? Erstreckt er sich dann aber auch auf Geschwister? Erhalten nicht alle diese physisch-moralischen Verhältnisse eine feste Bestimmung erst durch den Staat? und soll nicht der Gesetzgeber auch bei dem bürgerlichen Eherechte Rücksicht nehmen dürfen auf die besonderen Umstände, unter denen ein Staat entsteht und sich erhalten kann? Alle diese Probleme löse für's Erste Jeder, so gut er kann, nach seinem Ermessen. Und selbst die unnatürlichen Ausschweifungen des Geschlechtstriebes sind doch nur wegen ihrer Unnatürlichkeit verwerflich (vergl. §. 13. der allg. prakt. Phil.). Sie beleidigen das sittliche Gefühl, indem sie sich von einem Naturgesetze entfernen, das sich auf das Zusammentreffen unsrer physischen Entstehung mit dem höheren Zwecke unsers Daseyns bezieht.

Ueber die mönchische Ansicht der Ehelosigkeit. — Ueber Kant's Lehre von einem persönlich-dinglichen Eherechte. — Ueber die Entstellung dieses Theils der Moral durch ein Naturrecht, das sich nach bürgerlichen Begriffen gemodelt hat.

40. Außerhalb der Ehe, oder einer ihr ähnlichen Verbindung, wird auch den Eltern die Erfüllung der Pflicht, ihre Kinder zu erziehen, oder wenigstens für die Erziehung derselben zu sorgen, durch die bürgerlichen Verhältnisse fast unmöglich gemacht. Diese dem gemeinsten Menschenverstande einleuchtende Pflicht ist aber gar nicht auf ehelich erzeugte Kinder beschränkt. Denn da Jeder nach seinen Kräften mitwirken soll, daß das Reich des Guten überhaupt erweitert werde, so versteht sich von selbst, daß in dieser Hinsicht die unschuldigen Geschöpfe, deren physisches Daseyn gewissermaßen eine Emanation des unsrigen ist, der nächste Gegenstand unsrer vernünftigen Sorge sind. Nicht leicht aber ist es, die Pflicht, seine Kinder selbst zu erziehen, auch in der ehelichen Häuslichkeit mit der Erfüllung aller übrigen, besonders der bürgerlichen, Pflichten in genaue Uebereinstimmung zu bringen. Eine vernünftige Erziehung, so einfach auch die wahren Grundsätze der Pädagogik seyn mögen, kann nur der den Kindern geben, wer nicht nur selbst vernünftig denkt und lebt, sondern auch das Talent hat, sich hinabzustimmen zu den Kleinen, um sie eben dadurch zu sich heraufzuziehen. Die gewöhnliche Erziehung ist meistens nur Verkrüppelung, oder Entstellung unverdorbener Naturen. Wie weit das Recht,

die Unmündigen durch Gewalt zu ihrem Besten zu nöthigen, sich erstreckt, untersucht das Naturrecht (vergl. §. 30.). Vieles leistet indessen auch schon eine übrigens mangelhafte und selbst fehlerhafte Erziehung, wenn die Kinder nur von der ersten Periode der moralischen Empfänglichkeit an gewöhnt werden, etwas zu lieben und zu achten, und ihren launischen Willen ohne Widerspruch Gesetzen zu unterwerfen, aus denen selbst ihren beschränkten Verstand etwas anspricht, das sie in der Folge immer vernünftiger finden müssen, je besser sie es begreifen. Wird diese moralische Grundregel der Erziehung vernachlässigt, oder gar übertreten, so sind alle Erziehungskünste in moralischer Hinsicht von wenigem, oder keinem Erfolge.

Ueber den Zusammenhang der moralischen Grundregeln der Erziehung mit den anthropologischen.

41. In der häuslichen Gesellschaft sowohl, als in den meisten übrigen engeren Verbindungen, durch die ein gemeinschaftlicher Zweck erreicht werden soll, muß ein gewisses System der Unterwürfigkeit Statt finden. Denn wollte in einer solchen Gesellschaft jedes Mitglied immer nur nach

seiner

seiner eigenen Einsicht handeln, so entstände unvermeidlich eine Verwirrung der Mittel, die dem gemeinschaftlichen Zwecke dienen sollen. Wollte Jeder seine Meinung geltend machen gegen jeden Andern, ehe etwas gethan werden soll, so würde gewöhnlich gar nichts gethan werden. Damit also der gemeinschaftliche Zweck der Gesellschaft erreicht werde, fügt sich jeder im Ganzen vernünftige Wille mehr, oder weniger, in den Willen der Uebrigen; und damit eine Entscheidung getroffen werden könne, und auch dafür gesorgt werde, daß Keiner aus dem Gleise weiche, unterwirft man sich individuellen Autoritäten, deren Entscheidung Befehl wird. Eine solche Autorität ist, nach der natürlichsten Ordnung der Dinge, in der häuslichen Gesellschaft der Mann, als Hausherr, Hausvater, Oberhaupt der Familie. Jede andere Gesellschaft, die einen gemeinschaftlichen Zweck erreichen will, bedarf eines ähnlichen, mehr oder weniger beschränkten Directoriums. Nun entstehen Pflichten gegen Untergebene, Pflichten gegen Vorgesetzte. Da wird der Gehorsam zur Tugend. Wo kein eigentlicher Gehorsam Statt findet, soll wenigstens vernünftige Nachgiebigkeit seine Stelle vertreten. Aber der Befehlende soll auch nie vergessen, daß abwechselnde Strenge und

Milde nöthig sind, den vernünftigen Zweck zu erreichen, und daß seine ganze Autorität aufhört, wo seine Befehle geradezu unvernünftig sind.

Anwendung dieser Grundsätze auf den Staat.

42. Die übrigen geselligen Tugenden lassen sich besser im Einzelnen durch Beispiele, als durch eine Specification im Allgemeinen, erläutern. Manche Tugend dieser Art giebt es, die sich nicht einmal genau mit einem bestimmten Nahmen bezeichnen läßt. In allen Verhältnissen des geselligen Lebens ist es Pflicht, wohlthätig zu seyn, und zu helfen, so viel man kann, und so weit man nach der Uebereinstimmung aller Pflichten und Tugenden darf. Denn das Gesetz des Guten will, daß es kein unverschuldetes Leiden gebe; daß selbst das verschuldete Leiden großmüthig gemildert werde; und daß jedes fühlende Wesen in den Schranken der sittlichen Ordnung sich seines Daseyns freue (vergl. §. 28. 32. und in der allg. prakt. Phil. §. 48.). Aber gerade hier zeigen sich am deutlichsten die Schranken der moralischen Einsicht (§. 12.). Die wahre Wohlthätigkeit und die wahre Hülfe haben auch immer die Erweiterung des Reichs des Guten zum

Zwecke. Wer also den Andern von einem Schmerze befreiet, oder ihm ein Vergnügen macht, auf Kosten der sittlichen Würde dessen, dem der Dienst erwiesen werden soll, erweiset ihm einen schlechten Dienst. Dienstfertigkeit in Kleinigkeiten, die gewöhnlich so genannte Gefälligkeit, ist zuweilen ein Beweis von zarter sittlicher Aufmerksamkeit, zuweilen aber auch nur eine geist- und charakterlose Nachgiebigkeit gegen kindische Wünsche Anderer. Mancher ist nur darum im Kleinen so gefällig, weil er zu träge, oder zu leichtsinnig ist, im Großen etwas Nützliches zu thun. Jede wahre Wohlthat verdient Dank. Der Undankbare zeigt sich gefühllos gegen das Gesetz der moralischen Vergeltung (§. 28.) in dem unmittelbaren engen Verhältnisse zwischen sich und demjenigen, der sich um ihn verdient machte. Er wird also noch weniger gegen Andere gerecht und wohlthätig seyn, die sich kein Verdienst um ihn erwarben. Von ihm darf man das Schlechteste erwarten. Daher steht es schon schlimm um die Gesinnung dessen, der sich dankbar beträgt aus Pflicht, ohne unwillkürliche Dankbarkeit in seinem Herzen zu fühlen (vergl. §. 28. der allg. prakt. Phil.).

Kritik des Kantischen formalen Pflichtsystems in Beziehung auf die Tugend der Dankbarkeit.

barkeit. — Warum jedes allgemeine Moralsystem Verzicht darauf thun muß, für das wirkliche Leben befriedigend zu lehren, wie man helfen und wohlthätig seyn soll.

43. In die Reihe der geselligen Tugenden gehört auch ein vernünftiger Mitgenuß untadelhafter geselliger Freuden. Die Freude des Gutgesinnten ist von Natur gesellig. Sie sucht sich mitzutheilen ohne Nebenabsicht. Wer an den Freuden Anderer keinen Theil nehmen mag, ist auch selten empfänglich für ihre Leiden. Einige psychologisch leicht zu erklärende Ausnahmen abgerechnet, äußert sich das Mitgefühl, ohne welches sich keine gesellige Tugend entwickelt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.), fast immer in gleichen Verhältnissen als Mitfreude und als Mitleid. Daher heißt auch in der Sprache des gemeinen Lebens die Schadenfreude oder das Wohlgefallen an dem Leiden Anderer Bosheit in ausgezeichnetem Sinne. Besonders verächtlich und mit Recht verhaßt ist die hinterlistige oder tückische Bosheit. Gewöhnlich ist sie verbunden mit der Rachsucht. Aber es giebt auch eine offne und ehrliche Rache; ein unverstelltes Streben, dem wehe zu thun, wer uns wehe gethan hat. Die Neigung zu dieser Rache ist um so schwerer zu be-

bekämpfen, weil sie in dem animalischen Theile der menschlichen Natur überhaupt gegründet ist, und mit dem natürlichen Triebe der Selbstvertheidigung sonderbar zusammenhängt. Dessen ungeachtet kann und soll sie durch den edleren Theil der menschlichen Natur bekämpft werden. Noch schwerer ist es, sich auch da nicht egoistisch zu rächen, wo die Rache, die man an einem Feinde ausübt, mit der Regel der moralischen Vergeltung zusammentrifft. Eigentliche Rachsucht, ein eingewurzelte Neigung, sich immer und bei jeder Gelegenheit zu rächen, wo man sich auf irgend eine Art beleidigt glaubt, streitet gegen allen moralischen Adel der Seele. Aber eine unwillkürliche Neigung, sich zu rächen, ist auch eine natürliche Wirkung des Zorns, dieses Gefühls der Feindseligkeit gegen jeden Gegenstand, der uns in einem Zustande, in welchem wir uns wohl befinden, auf ein empfindliche Art stört, oder uns als Hinderniß, wo wir ein Ziel erreichen wollen, in den Weg tritt. Die Bekämpfung des Zorns ist in allen Verhältnissen des geselligen Lebens um so viel dringender nöthig, da uns dieses feindselige Gefühl, so lange es dauert, zugleich des natürlichen Wohlwollens und der moralischen Besonnenheit beraubt. Der schleichende Zorn oder Groll hat immer einen Zug von Bosheit. Nur der edle Zorn,

die moralische Entrüstung, die aus einem tiefen Gefühle des Unwürdigen entspringt, ist kaum zu trennen von dem innigen Interesse, das der Mensch am Guten nehmen soll.

44. Auf eine besondere Art äußern sich noch die sittlichen und unsittlichen Bestrebungen im geselligen Leben, wo die Würde des Einen gegen die Würde oder Unwürdigkeit des Andern in Betracht kommt, und wo der Eine den Andern, ohne ihm wehe zu thun, als Mittel zu egoistischen Zwecken gebrauchen will. Alle Tugend schließt einen edeln Stolz, ein Gefühl unsrer eigenen sittlichen Würde, in sich. Dieser Stolz sinkt zur tiefen Demuth herab, wenn auch ein wahrhaft edler Mensch sich selbst aufrichtig sagt, wie viel ihm noch fehlt, um ganz zu seyn, was er seyn sollte. Aber sich zu demüthigen vor einem andern Sterblichen, ist niemand verpflichtet, wer Ursache hat, im Ganzen mit sich selbst zufrieden zu seyn. Hochmuth, ein Selbstgefühl, das Andere drückt, ist immer von unedler Abkunft. Ehrsucht, ein leidenschaftliches Streben, in der Meinung Anderer für etwas Großes zu gelten, erniedrigt den Menschen leicht eben so sehr, als die Eitelkeit oder das Streben, vor den Augen Anderer durch Kleinigkeiten zu glänzen. Der edle Stolz

ist, so lange er nicht in unedeln übergeht, mit der liebenswürdigsten Bescheidenheit vereinbar. Bescheiden im moralischen Sinne ist nicht der Schüchterne, der mit seinem Verdienste nicht hervortreten mag, weil er in Verlegenheit geräth vor den Ansprüchen Anderer, oder weil er sich selbst nicht genug vertrauet. Der wahrhaft Bescheidene ist der Anspruchlose, wie man ihn auch wohl nennt, d. h. nicht derjenige, der überhaupt keine Ansprüche macht — denn die macht jedes sittliche Wesen (§. 27.), — sondern, wer im Verhältniß zu dem, was er wirklich leistet, oder leisten kann, wenig Ansprüche macht, weil er sich immer des Abstandes bewußt ist zwischen seinem wirklichen Verdienste und dem höheren, nach dem er strebt. Wie tief diese wahre Bescheidenheit im Gefühle der Bestimmung des Menschen gegründet ist, bedarf keiner Auseinandersetzung. Daher hat auch diese Bescheidenheit nicht einen Zug gemein mit der kriechenden Unterthänigkeit, hinter der sich oft der niedrigste Dünkel verbirgt. Alle Kriecherei erniedrigt den Menschen in sich selbst. Auch die Schmeichelei, die durch einen Kitzel des Stolzes, oder der Eitelkeit des Andern einen egoistischen Vortheil erschleichen will, ist mit dem edeln Stolze und überhaupt mit der Würde der mensch-

menschlichen Natur, auf welcher unsre ganze Sittlichkeit ruhet, unvereinbar.

Anhang.

Von den religiösen Tugenden.

45. Nur in einem Anhange darf die allgemeine philosophische Moral, die, als solche, keine Religion im bestimmteren Sinne voraussetzt (§. 17. der allg. prakt. Phil.), von den religiösen Tugenden reden (§. 4.). Denn jede Tugend nimmt da einen religiösen Charakter an, wo der moralische Glaube an eine überirdische Weltordnung, deren Gesetz mit der reinen Idee des Guten zusammenfällt (§. 16. der allg. prakt. Phil.), in den eigentlich religiösen Glauben übergeht. Der eigentlich religiöse Glaube fängt aber erst da an, wo der denkende Geist nicht bezweifelt, daß das unbeschränkte Urwesen als absolut vollkommener Geist die Ordnung der Dinge nach den Gesetzen regiert, die sich uns durch die Idee des Guten und durch das von dieser Idee nicht zu trennende sittliche Gefühl

fühl offenbaren (vergl. die Religionsphil. im ersten Theile dieses Lehrbuchs). Wer sich dieses Glaubens erfreuet, dessen ganze Tugend ist religiös. In jedem Gesetze der Sittlichkeit verehrt er einen Ausspruch des göttlichen Wesens. Besonders zeichnet sich die Tugend, die durch den religiösen Glauben unerschütterlich wird, dadurch aus, daß sie den natürlichen Unwillen niederschlägt, den der Lauf der Dinge, wie er nun einmal ist, in der Brust des edel fühlenden Menschen fast unvermeidlich erregt. Wie schwer ist es ohne religiösen Glauben, nicht gegen eine Weltordnung zu murren, die so vieles unübersehbare Elend in sich schließt, und in den Schranken der Erfahrung so wenig mit dem moralisch-nothwendigen Verhältnisse des Verdienstes und der Unschuld zum Glücke, und der Schuld zur Strafe (§. 48. der allg. prakt. Phil.) übereinstimmt! Aber auch wer sich keines eigentlich religiösen Glaubens erfreuet, kann nicht umhin, wenn anders nicht sein Verstand bethört, oder sein Gefühl verdorben ist, diesen religiösen Glauben, in welcher Gestalt er sich auch zeige, wenn es nur keine sich selbst zerstörende Mißgestalt ist, zu ehren. Er wird keiner Religion spotten, deren Geist wahrhaft moralisch ist. Er wird nie einen irreligiösen Leichtsinn begünstigen, der über das

Göttliche, weil es unerforschlich ist, gleichgültig hinweg sieht. Denn sein höchster Wunsch kann ja kein anderer, als dieser, seyn, daß es doch wahr seyn möchte, was dem religiösen Glauben gewiß ist.

III.

Naturrecht.

Naturrecht.

Einleitung.

Begriff, Umfang, und Grenzen der Wissenschaft des Naturrechts.

1. Wenn man sich an die mancherlei Bedeutungen, die das Wort Recht und die ihm entsprechenden Wörter in alten und neueren Sprachen erhalten haben, und zugleich an die Beziehungen des Rechtsbegriffs auf die mit ihm verwandten Begriffe erinnert, so erklärt sich leicht, wie die Wissenschaft, die sich Naturrecht nennt, von ihrer Entstehung an im Streite mit sich selbst, so mancherlei Gestalten annehmen konnte, daß sie zuletzt gar sich selbst aufzulösen scheint. Die subjective Bedeutung, nach welcher das Recht als ein begründeter Anspruch gedacht wird, stimmt nicht in jeder Beziehung auf dieselbe Art überein mit der objectiven, oder dem Rechte als einem Inbegriffe von Verhältnissen, denen der gerechte Anspruch gemäß seyn soll. Alle diese Verhält-

nisse aber beziehen sich auf die Gerechtigkeit, die wieder nach der Verschiedenheit der Moralsysteme und ihrer Anwendung auf das bürgerliche Leben auf verschiedene Art erklärt und deducirt wird. Wo auf der einen Seite ein Recht im subjectiven Sinne sich zeigt, da entspricht ihm auf der andern Seite eine Pflicht, das Recht nicht zu verletzen. Wer das Recht überall geltend macht, scheint aber nicht selten gegen das Gesetz der Billigkeit zu fehlen, die doch auch eine Tugend ist. Was gegen die Billigkeit streitet, kann im moralischen Sinne nicht für erlaubt gelten; und doch kann man sich nicht wohl ein Verfahren als rechtmäßig denken, das nicht überhaupt der Vernunft gemäß und in diesem Sinne gut, und folglich nicht moralisch unerlaubt ist. Man sieht ferner beim ersten Anblicke nicht ein, wie das Recht im objectiven Sinne etwas anderes seyn könne, als das Rechte (rectum), das überhaupt der Vernunft gemäß ist. Das Recht in Beziehung auf ein Gesetz ist das Gesetzmäßige. In der Sprache der Jurisprudenz heißt das Recht auch ein Inbegriff bürgerlicher Gesetze. Die bürgerlichen Gesetze stimmen aber gar nicht immer mit der Vernunft überein; und doch ist es nicht selten Pflicht, den bürgerlichen Gesetzen zu gehorchen, auch wo man sie nicht für vernünftig anerkennen

kennen kann. Was der Staat für Recht erkennt, macht er durch Gewalt geltend. Soll man aber leugnen, daß der Mensch als moralisches Wesen auch außerhalb der bürgerlichen Verhältnisse in gewissen Fällen berechtigt seyn könne, Andere zur äußern Uebereinstimmung ihrer Handlungen mit der Idee des Rechten oder Vernunftmäßigen zu zwingen? Ist nun alles Recht ein Zwangsrecht? oder was begründet vor der Vernunft die Unterscheidung des Zwangsrechts von den übrigen Rechten? Und woher endlich im Staate das Herrscherrecht, ohne welches kein bürgerlicher Zwang Statt findet? Der unbefangene Verstand, der alle diese Begriffe und ihre gegenseitigen Beziehungen verfolgt, geräth anfangs in ein Labyrinth, aus dem er nicht leicht den Ausweg findet.

2. Der objective Gehalt des Rechtsbegriffs verdunkelt den subjectiven um so leichter, da die Ansprüche, die der Mensch macht, im wirklichen Leben weit öfter gegen die Regel der Gerechtigkeit streiten, als mit ihr übereinstimmen. Eine besondere Aufklärung des Unterschieds zwischen begründeten und unbegründeten Ansprüchen scheint um so überflüssiger, da Jeder, wer die Tugend der Gerechtigkeit übt, eben dadurch die moralisch begründeten Ansprüche Anderer respectirt.

Sehr natürlich verlor sich also bei den ersten Aufklärungen des Rechtsbegriffs der subjective Gehalt desselben in der Analyse der Tugend der Gerechtigkeit und ihrer Gesetze. Und da die bürgerlichen Einrichtungen mit sich bringen, daß durch positive Gesetze bestimmt werden muß, was in Beziehung auf das bürgerliche Leben für Recht erkannt werden soll, so ging die allgemeine Theorie des Rechts bei ihrer Entstehung, wieder von selbst, in die Politik und die zu ihr gehörende Wissenschaft der bürgerlichen Gesetzgebung über. Sobald aber der subjective Gehalt des Rechtsbegriffs deutlicher hervortrat, mußte der Verstand ihn wenigstens zu Hülfe nehmen, um den wahren Sinn des positiven Rechts begreiflicher zu machen.

Uralte mythische Δίκη. — Rechtslehre der griechischen Sophisten vor Plato. — Plato's merkwürdige Theorie der Gerechtigkeit als Grundlage seiner Politik. — Aristotelische δικαιοσύνη διανεμετικὴ, συναλλακτικὴ und ἐπανορθωτικὴ. — Das Φύσει δίκαιον der Stoiker. — Erste bestimmtere Erscheinung des subjectiven Gehalts des Rechtsbegriffs in der römischen Jurisprudenz.

3. Ein Naturrecht als eine durchaus selbstständige, der philosophischen Moral und

der gesunden Politik in gewissen Verhältnissen sogar widerstreitende Wissenschaft konnte keinem denkenden Kopfe in den Sinn kommen, so lange niemand auf den unphilosophischen Gedanken gerieth, das Recht überhaupt von der Tugend der Gerechtigkeit zu trennen, oder, die Gerechtigkeit selbst in gewisser Hinsicht aus der Reihe der wahren Tugenden zu verstoßen. Aber neue Ansichten des Rechts überhaupt mußten entstehen, als man sich bestimmter die Frage vorlegte, ob und in wie fern das Recht eine moralische Erlaubniß, oder gar eine Pflicht in sich schließe, Andere zur äußern Uebereinstimmung ihrer Handlungen mit der Tugend der Gerechtigkeit zu zwingen. Gerade in diesen Untersuchungen konnte man den Schlüssel zur positiven Jurisprudenz gefunden zu haben glauben, weil keine bürgerliche Ordnung ohne eine herrschende Gewalt ihren Zweck erreicht, und das bürgerliche Recht durch diese Gewalt sich geltend macht. In den Bedürfnissen der menschlichen Geselligkeit konnte man leicht glauben, empirisch die Regel gefunden zu haben, nach welcher ein gesetzmäßiger Zwang für moralisch erlaubt, oder gar für pflichtmäßig erkannt werden solle. So konnte ein Naturrecht entstehen als eine moralische Theorie des Erzwingbaren in der menschlichen Gesellschaft.

Aber daß die Vernunft selbst, abgesehen von allen positiven Verfügungen, gleichsam mit der einen Hand gebe, was sie mit der andern nimmt; daß sie den Menschen berechtige, zu thun, was sie ihm als moralische Gesetzgeberin verbietet; dieß zu glauben, konnte man nur durch eine verfehlte Ansicht des Begriffes der Pflicht verleitet werden, indem man eine höhere Sittlichkeit auf den Pflichtbegriff, und eine untergeordnete, die doch in ihrer Art auch vollständig seyn sollte, auf den isolirten Rechtsbegriff gründen zu können sich einbildete.

Entstehung des Naturrechts als einer besondern Wissenschaft. — Vorarbeiten der Juristen Oldendorp und Winkler, und des Theologen Hemming. — Verdienstvolle Rechtsmoral des Hugo Grotius. — Socialitätssystem Pufendorf's. — Neue Theorien des politischen Herrscherrechts, veranlaßt durch die bürgerlichen Unruhen in England. — Sehr merkwürdiges System des Hobbes. — Fatalistische Rechtslehre des Spinoza. — Naturrecht des Thomasius als erstes, wenigstens zum Theil, contradictorisches Gegenstück zur Moral. — Neuere Zwangstheorien. — Rousseau's Contrat social. — Kantisches Naturrecht im Verhältnisse zur Kantischen Tugendlehre. — Fichtisches Naturrecht als vollendetes Gegenstück zur Moral.

4. Alle diese Mißverständnisse verschwinden, und das Wahre, das den Zwangstheorien zum Grunde liegt, erscheint in der genauesten Uebereinstimmung mit der eigentlichen Moral, wenn wir von dem allgemeinen Begriffe des Rechts ausgehen, den die allgemeine praktische Philosophie nach dem Systeme dieses Lehrbuchs (§. 30. und 31. der allg. pr. Phil.) aufstellt, und wenn wir die Ausführung dieses Begriffs in allen Beziehungen desselben auf die Tugend der Gerechtigkeit (§. 27 — 31. der phil. Moral) verfolgen. Diejenige Wissenschaft, die unter dem Nahmen Naturrecht einer besondern Bearbeitung würdig ist, umfaßt nur einen Theil dessen, was der moralische Cardinalbegriff des Rechts in sich schließt; aber sie vereinigt den ursprünglich subjectiven Gehalt des Rechtsbegriffs mit dem objectiven auf eine solche Art, daß sie, als ein zweckmäßig abgesondertes Capitel der Moral, das Recht als einen in der Vernunft unmittelbar gegründeten Anspruch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns von allen nicht moralisch begründeten Ansprüchen absondert, aber auch das Recht im objectiven Sinne für nichts anders erklärt, als eben dasjenige, was jenem Anspruche gemäß ist. Ein Recht haben, heißt also, nach

dieser

dieser Erklärung, keinesweges, von der Vernunft unbedingt autorisirt oder bevollmächtigt seyn, etwas zu thun, oder Andere zu gewissen Handlungen zu zwingen; denn, was man jemals thun, oder unterlassen darf, muß einzig und allein nach den richtigen Begriffen von Tugend und Pflicht beurtheilt werden. Aber eben diesen Begriffen gemäß gehört zur Tugend der Gerechtigkeit, daß man sich gegen Andere keine Handlung erlaube, die den äußern Bedingungen der Möglichkeit ihres sittlichen Daseyns widerstreitet. Rechtsprincipien im philosophischen Sinne sind also nur ein Theil, aber ein besonders wichtiger Theil der Moralprincipien. Darin besteht der hohe moralische Werth der Wissenschaft des Naturrechts, daß sie die Tugend der Gerechtigkeit in einer ihrer wichtigsten Beziehungen aufklärt, und diese Tugend dem Menschen näher an das Herz legt, indem sie folgerecht den Begriff des Rechts entwickelt. Daß man aber, sofern man selbst Rechte hat, weil man diese Rechte hat, nun auch thun dürfe, was diesen Rechten gemäß ist, liegt ganz und gar nicht im philosophischen Begriffe des Rechts. Nur nach der bürgerlichen Bedeutung des Worts Recht kann freilich die positive, vom Staate ertheilte Erlaubniß vieles in sich schließen, was die Moral verbietet.

Der

Der philosophische Grund, das Naturrecht als besondere Wissenschaft zu behandeln, ist einzig dieser, daß dieses Capitel der Moral wegen seiner engeren Verbindung mit der bürgerlichen Gesetzgebung eine ausführlichere Bearbeitung verdient. Denn der nächste Zweck der bürgerlichen Gesetzgebung ist, dem Menschen die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns zu sichern.

Verhältniß der Wissenschaft des Naturrechts nach dieser Erklärung zur juristischen Anthropologie, die sich auch Philosophie des Civilrechts nennt, und zu der Anwendung der Moral in ihrem ganzen Umfange auf das Civil- und Criminalrecht.

5. Gleichwohl würde dieses Capitel der Moral, das sich zur Unterscheidung von dem bürgerlichen Rechte Naturrecht nennt, außer dem Zusammenhange mit der allgemeinen praktischen Philosophie und mit dem Ganzen der philosophischen Moral nicht einmal verständlich, noch weniger philosophisch, bearbeitet werden können, wenn die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns nicht von einem Jeden anerkannt werden müßten, wer nur überhaupt den wahren Begriff des Sittlichen so weit anerkennt,

kennt, um nicht zu leugnen, daß der Mensch als sittliches, sich selbst bestimmendes Wesen unabhängig ist von fremder Willkür (vergl. §. 40. der phil. Moral); daß er überhaupt, um nach irgend einem Moralprincip, es sey, welches es wolle, sich selbst zum Handeln zu bestimmen, gewisser äußern Bedingungen seines Daseyns bedarf. Nichts weiter, als ganz im Allgemeinen dieß anzuerkennen, fordert die Wissenschaft des Naturrechts Diejenigen auf, die sich mit ihr beschäftigen wollen, ohne in die subtileren Lehren der allgemeinen praktischen Philosophie einzudringen, und ohne sich für das Verhältniß der Tugend der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden weiter zu interessiren. Wer das Recht eines Anderen verletzt, dem geschieht für seine Person kein Unrecht, wenn derjenige, der sein wahres Recht gegen ihn vertheidigt, auch nicht ganz so handelt, wie er sollte. Aber wer nur gerecht seyn will; wer gar nur in Beziehung auf die äußern Verhältnisse des sittlichen Lebens gerecht seyn will; für den ist das Recht selbst nur eine legale Formalität. Das wahre Naturrecht ist keine Wissenschaft der bloßen Legalität, wie man es nennt, oder einer bloß äußern Uebereinstimmung unsrer Handlungen mit dem Begriffe des Rechts; es ist die Wissenschaft der wahren Moralität unsrer

Hand-

Handlungen und Gesinnungen in Beziehung auf die Rechte Anderer. Wo nun die Frage entsteht, ob und wie weit wir selbst unsre Rechte gegen Andere geltend machen dürfen, da verweiset das Naturrecht auf die übrigen Capitel der Moral, besonders auf die Lehre von der Pflicht, unter gewissen Verhältnissen auch Unrecht zu dulden (§. 33. der phil. Mor.). Aber wo keine Pflicht dem natürlichen Verlangen, seine Rechte geltend zu machen, widerstreitet, da tritt das Recht in Kraft. Da erst ist es ein vollkommenes Recht zu nennen. Aus eben diesen Gründen macht das wahre Naturrecht die übrigen Theile der Theorie der Gesetzgebung nicht nur nicht entbehrlich; es macht vielmehr das Bedürfniß fühlbar, diesen Theil der Theorie der Gesetzgebung mit den übrigen Grundsätzen der philosophischen Moral in Beziehung auf die bürgerlichen Einrichtungen zu verbinden. Aber auch für sich allein ist das wahre Naturrecht, als eines der Capitel der Moral, die der Theorie der Gesetzgebung unmittelbar zum Grunde liegen sollen, von unerschöpflicher Bedeutung.

6. Die Materialien, welche dieses abgesonderte Capitel der philosophischen Moral in sich aufnimmt, lassen sich auf mehr als Eine Art systematisch

stematisch ordnen. Am natürlichsten zerfallen sie in die beiden Hauptabtheilungen: Allgemeines Privatrecht und allgemeines Staatsrecht. Das allgemeine Privatrecht soll nicht etwa den Menschen als ein Wesen darstellen, wie es in einem erdichteten Naturstande, oder gar im Stande der Wildheit, erscheint; es soll nur zeigen, welche Rechte dem Menschen als vernünftigem Wesen überhaupt, als Menschen, und als Mitgliede einer menschlichen Gesellschaft nicht abzusprechen sind, auch wenn wir an die bürgerliche Abhängigkeit gar nicht denken. Das allgemeine Privatrecht geht vom Begriffe des angebornen Naturrechts aus. Es erörtert also auch genauer die Frage, ob und wie weit das Naturrecht überhaupt, abgesehen von den bürgerlichen Verbindungen, eine moralische Erlaubniß in sich schließt, Gewalt durch Gewalt zu vertreiben, oder Andere gar zu positiven Leistungen zu zwingen. Es macht vorläufig aufmerksam auf die Beschränkungen, die das angeborne Recht der Individuen sich gefallen lassen muß, wenn der Mensch, seiner Bestimmung gemäß, als Mitglied eines Staats zur Erhaltung einer rechtlichen Ordnung und überhaupt zur Erreichung des allgemeinen Zwecks der Staaten mitwirken will. Das allgemeine Staatsrecht geht vom Begriffe eines

Staats

Staats aus. Es erläutert den Ursprung und die nothwendigen Folgen des Herrscherrechts, und bezeichnet dessen moralische Grenzen. Das sogenannte Völkerrecht, so weit es die praktische Philosophie angeht, kann füglich als ein Resultat des allgemeinen Staatsrechts erörtert werden.

Kritik der Disputationen über den so genannten Naturstand. — Ueber die Unterscheidung eines sogenannten absoluten Naturrechts von einem hypothetischen. — Ueber das Kantische Weltbürgerrecht.

Erste Abtheilung der Wissenschaft des Naturrechts.

Allgemeines Privatrecht.

I.

Reines Vernunftrecht.

7. Die Vernunft ist die Wurzel aller Rechte. In der menschlichen Natur ist die Vernunft gebunden an die allgemeinen Gesetze dieser Natur; und nach diesen Gesetzen richten sich alle Verhältnisse des Menschen zur Außenwelt, folglich auch alle seine moralisch gegründeten Ansprüche auf

die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns auf dieser Erde. Aber moralisch gegründete Ansprüche auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns überhaupt müssen jedem vernünftigen Wesen zuerkannt werden, dessen Daseyn als ein relatives (vergl. die Metaphysik) abhängig ist von irgend einer Natur, sey diese Natur von der menschlichen noch so verschieden. Dasjenige Recht nun, das dem Menschen ohne weitere Rücksicht auf die Einrichtungen der menschlichen Natur unmittelbar deßwegen zuerkannt werden muß, weil der Mensch in die Reihe der vernünftigen Wesen überhaupt gehört, wird nicht unschicklich reines Vernunftrecht genannt, ob es gleich in seiner Anwendung sich auf alle Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Daseyns bezieht. Innere Freiheit wird als erste Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns überhaupt vorausgesetzt. Diese innere Freiheit ist unzertrennlich von der Vernunft (S. die allgem. prakt. Philos.). Sich selbst soll der Mensch als vernünftiges Wesen zum Handeln bestimmen; und nach seiner Einsicht soll er als freies Wesen in der Außenwelt wirken. Der Mensch als vernünftiges Wesen ist also nicht nur eine Person, das Gegentheil einer Sache, unabhängig von frem-

der

der **Willkür**, die an keine Vernunft sich bindet (vergl. besonders §. 40. der allg. prakt. Philos.); er bedarf auch einer gewissen Sphäre der **äußern** Freiheit, um, seiner sittlichen Bestimmung gemäß, nach seiner Einsicht in der Außenwelt zu handeln. Er macht also unmittelbar als vernünftiges Wesen einen moralisch gegründeten Anspruch **darauf**, daß kein Anderer ihm die äußere Sphäre seiner **natürlichen** Freiheit **willkürlich** beschränke. Nur diejenigen Beschränkungen, die von der **Vernunft** für nothwendig erkannt werden, damit in der Außenwelt eine sittliche Ordnung bestehe, ist der Mensch als vernünftiges Wesen verpflichtet, sich gefallen zu lassen.

Ueber **Kant's** Gründung des Naturrechts auf die Idee einer **allgemeinen** und **gegenseitigen** Freiheit.

8. Welche Beschränkungen der äußern Freiheit der Individuen nothwendig sind, damit eine sittliche Ordnung in der Außenwelt bestehe, darüber kann **disputirt** werden. Wo eine **friedliche Verständigung** möglich ist, da ist ein Recht, **Gewalt** zu gebrauchen, vor der Vernunft ein Unding. Daß die Disputanten über diesen Punkt jemals sich **ganz** vereinigen, ist um

so weniger zu erwarten, da die empirischen Reflexionen, die hier zu Hülfe genommen werden müssen, nach den Umständen sich richten. Vernünftige Nachgiebigkeit von jeder Seite ist hier die erste Pflicht. Wo es nicht an Bereitwilligkeit fehlt, der Vernunft überhaupt Gehör zu geben, da wird die Disputation nicht leicht in einen thätlichen Streit übergehen. Aber wo ein Individuum geradezu durch physische Gewalt seine Willkür gegen Andere geltend zu machen versucht, da ist physische Vertheidigung der natürlichen Freiheit rechtmäßig, d. h. mit dem allgemeinen Begriffe des Rechts übereinstimmend. Das in diesem Sinne Rechtmäßige ist darum noch nicht in allen Fällen das Erlaubte (vergl. §. 31. der phil. Moral), noch weniger immer das bestimmte Pflichtmäßige, also überhaupt nicht, was gethan werden darf, oder soll. Dem Individuum, dessen willkürliche Gewalt durch rechtmäßige Gegengewalt zurückgeschlagen wird, geschieht kein Unrecht; aber um der sittlichen Ordnung überhaupt willen ist es in mehreren Fällen Pflicht, einer unwiderstehlichen Gewalt nachzugeben, wenn diese Gewalt nicht den Beeinträchtigten oder in seinen Rechten Gekränkten, gegen den sie gerichtet ist, auf eine solche Art antastet, daß er sich selbst zum Thiere herabwürdigen müßte,

wenn

wenn er sich die Mißhandlung gefallen ließe. Wie weit es übrigens Pflicht ist, sich den Mißbrauch der Gewalt gefallen zu lassen, darüber entscheidet keine zureichende Regel (vergl. §. 33. der phil. Moral). Aber wo tapfere Vertheidigung das Mittel wird, eine sittliche Ordnung in der Außenwelt zu begründen, oder wiederherzustellen, da tritt das gekränkte Recht in Kraft (§. 5.), d. h. das Recht, das an sich nur ein moralisch gegründeter Anspruch ist, und, als solcher, gar keine moralische Befugniß, etwas zu thun, in sich schließt, trifft dann mit der Pflicht zusammen. Da nun über die Fälle, wo das Recht mit der Pflicht zusammentrifft, doch wieder die Meinungen getheilt seyn können; und da überhaupt kein vernünftiges Wesen dem andern zumuthen darf, anders, als nach seiner Einsicht, zu handeln; so ist Krieg das natürliche Loos der Menschheit. Aber daß so viel, als irgend möglich, der Krieg vermieden werde, damit die Vernunft, nicht die Gewalt, entscheide, welche äußere Ordnung in der menschlichen Gesellschaft bestehen soll, dazu ist der erste und nothwendigste Schritt, daß Jeder die Rechte des Andern, so weit er sie nicht bezweifeln kann, aufrichtig und thätig respectire.

Ueber die Kantische Idee eines ewigen Friedens.

9. Diese Rechte, durch deren Aufklärung die Wissenschaft des Naturrechts zur Wissenschaft des Friedens wird, lassen sich denken als Recht gegen Andere, auf etwas, und an etwas. Aber erst da findet ein Recht gegen Andere Statt, wo das Recht auf etwas als das ursprüngliche vorausgesetzt wird; denn es giebt ja nur insofern ein Recht gegen Andere, als wir verlangen dürfen, daß niemand gegen unsre moralisch gegründeten Ansprüche handle. Wie sich das ursprüngliche Recht auf etwas in ein Recht an etwas verwandelt, lehrt die philosophische Theorie des Eigenthums. Was man mit Recht als das Seinige ansieht, vertheidigt man natürlich, wenn nicht andere moralische Rücksichten es verbieten, gegen Jeden, der es uns abstreiten will. Eben so natürlich sichert man seine Rechte von Rechts wegen durch Anstalten gegen feindliche Angriffe, und in gewissen Fällen selbst auf Kosten des Feindes der rechtlichen Ordnung. Aber ein Nothrecht, zu Folge dessen man um seiner Selbsterhaltung willen gegen Andere auf eine Art soll verfahren dürfen, wie man außerdem nicht verfahren darf, ist ein moralisches Unding, wenn nicht etwa mit jenem Worte im bürgerlichen Sinne die Art von Selbsthülfe bezeichnet werden soll, die der Staat den Indivi-

duen

dern überläßt. Mit derselben moralischen Befugniß, wie man da, wo das Recht in Kraft tritt (§. 8.), sein eignes Recht vertheidigt, nimmt man sich auch der gekränkten Rechte Anderer thätig an. Egoistisch und unrechtlich ist die Maxime, dem gekränkten Anderen selbst zu überlassen, wie er mit seinem Gegner fertig werden will, wenn wir fähig sind, ihm zu helfen, und wenn wir, nach dem Gesetze der Uebereinstimmung dieser Pflicht mit den übrigen Pflichten, es dürfen (§. 12. der phil. Moral).

Ueber das Kantische Jus aequivocum.

10. Nicht ungegründet ist die bekannte Unterscheidung angeborner Rechte von erworbenen, und veräußerlicher Rechte von unveräußerlichen, wenn man diese Worte nicht mißdeutet. Denkt man sich aber in dieser Beziehung, nach dem Sprachgebrauche der positiven Jurisprudenz, das Recht als ein Object, mit dem man verfahren kann wie mit einer Sache, so entsteht eine unendliche Verwirrung der Begriffe, und ein Paralogismus folgt dann auf den andern. Ein Recht im philosophischen Sinne ist durchaus keine Sache, kein Ding, das man eigenthümlich erwerben und besitzen, und als das Seinige ansehen

kann, um es zu behalten, oder zu veräußern; denn der einzige philosophische Rechtsgrund ist die äußere Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns (§. 4.); und diese Bedingung steht eben so wenig in unsrer Willkür, als wir sie selbst erfunden haben. Aber aus den angebornen, d. i. in dem natürlichen Verhältnisse des sittlichen Daseyns zur Außenwelt unmittelbar gegründeten Rechten gehen mittelbare Rechte hervor, die nach Zeit und Umständen sich ändern, und nicht selten eine so weite Sphäre haben, daß wir innerhalb dieser Sphäre willkürlich verfahren dürfen, so weit es dem moralischen Begriffe des Erlaubten (§. 31. der allg. prakt. Phil.) gemäß ist. So ist z. B. das Eigenthumsrecht, abgesehen von den bürgerlichen Verfügungen, nur insofern ein wahres Recht, als es eine Folge der gegründeten Ansprüche ist, die wir auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns machen. Der Gegenstände aber, die wir als die unsrigen ansehen dürfen, oder auch solcher, auf die wir nur den Anspruch machen, daß sie unser werden sollen, ohne gegen die gegründeten Ansprüche Anderer zu fehlen, können so viele seyn, daß wir in den Schranken der sittlichen Ordnung füglich etwas auch nicht mehr als das Unsrige ansehen, und in dieser Hinsicht auf unser

Recht

Recht Verzicht thun, oder es an einen Andern abtreten dürfen. Eben so verhält es sich mit den Rechten des Gebrauchs und des Besitzes. Gänzlich Verzicht thun dürfen wir aber auf kein angebornes Recht im Allgemeinen. Auch die moralisch nothwendige Beschränkung der angebornen Rechte durch den Staat darf in keiner Hinsicht als eine gänzliche Verzichtleistung auf diese Rechte angesehen werden. Aber die bürgerliche Gesetzgebung kann füglich erlauben, die positiven Rechte, die der Staat erst ertheilt, unter gewissen Umständen als Sachen (res incorporales) zu verschenken, vererben, verkaufen, und auf andere Art zu veräußern.

Vorläufige Anzeige des Mißbrauchs, der in der philosophisch seyn sollenden Theorie der Verträge mit dem Rechte als einer res incorporalis getrieben worden.

11. Das erste der Rechte, die unmittelbar in der Vernunft gegründet sind, und folglich jedem Menschen als einem vernünftigen Wesen, abgesehen von allem Uebrigen, was zur menschlichen Natur gehört, zuerkannt werden müssen, ist das Recht der ursprünglichen Gleichheit. Jedes vernünftige Wesen verlangt mit Recht von jedem andern vernünftigen Wesen, mit welchem

es in Verbindung tritt, als seines Gleichen behandelt zu werden. Dieß ist die erste äußere Bedingung der Möglichkeit einer wahrhaft sittlichen Verbindung unter Menschen. Wer dieses Recht verletzt, indem er irgend ein vernünftiges Wesen als ein Geschöpf von niederer Abkunft, etwa wie mancher europäische Pflanzer in Westindien seine schwarzen Sclaven, behandelt, macht sich selbst der Vorzüge unwürdig, die ein Mensch vor dem andern zum Theil von Natur hat, zum Theil durch Bildung erwerben kann, und die besonders durch die bürgerlichen Verfassungen begründet werden. Durch die nothwendige Anerkennung dieser Vorzüge, aus denen dann wieder besondere Rechte entspringen können, wird das Recht der ursprünglichen Gleichheit nicht aufgehoben. Aber das ursprüngliche Verhältniß der Vernunft im Menschen zu den übrigen Einrichtungen der menschlichen Natur ist so verschieden, daß schon deßwegen die Idee einer allgemeinen rechtlichen Gleichheit unter den Menschen, als Menschen, sich selbst aufhebt. Wer Vorzüge vor Andern hat, von welcher Art sie auch seyn mögen, macht mit Recht diese Vorzüge auch gegen Andere geltend, vorausgesetzt, daß er sich nicht in den Sinn kommen läßt, den Andern deßwegen als ein Geschöpf von niederer Abkunft, oder gar

als

als eine Sache, zu behandeln, und sich der Pflicht zu entziehen, mit ihm in eine Verbindung zu treten, die des moralischen Verhältnisses eines vernünftigen Wesens zu dem andern würdig ist. Schwankend und problematisch wird nur dieses Verhältniß leider! da, wo die Vernunft selbst sich noch nicht ganz in der menschlichen Natur entwickelt hat, oder wo gar ihr Licht erloschen zu seyn, oder wo es nicht leuchten zu können scheint, während das Individuum in Menschengestalt doch lebt.

Widersinniger Anfang der Declaration der Menschenrechte nach der französischen Constitution vom J. 1789. — Erster Beweis der radicalen Unrechtmäßigkeit der persönlichen Sclaverei, was auch immer das Staatsinteresse und eine gewisse Moral, die nur Glückseligkeitsmaximen kennt, dazu sagen mögen. — Abhängigkeit der Erscheinung der Vernunft von den Abstufungen des menschlichen Lebensalters. — Abhängigkeit der Energie der Vernunft von der Verschiedenheit der Geschlechter. — Problematischer Zustand der Blödsinnigen und der Verrückten.

12. Ein anderes, unmittelbar in der Vernunft, als solcher, gegründetes Recht ist das Recht der freien Vervollkommnung. Perfectibilität gehört nicht nur zum Urcharakter der

mensch-

menschlichen Natur; es ist unbedingte Pflicht jedes vernünftigen Wesens, den Keim der Vollkommenheit, der in seiner Natur liegt, zu entwickeln (§. 7. der phil. Moral), indem es sich selbst nach seiner eigenen Einsicht zum Handeln bestimmt. Wer also diesem Streben nach Vervollkommnung willkürliche Schranken von außen setzt, indem er die Gewalt, oder die Autorität, die er über Andere hat, dazu gebraucht, diese Anderen unter eine Vormundschaft zu setzen, der sie nicht entwachsen sollen, der handelt gegen eine der ersten äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns, und macht sich selbst seiner Autorität und Gewalt unwürdig. Aber nicht leicht ist zu bestimmen, wie weit ein vernünftiges Wesen das andere, nicht willkürlich, sondern um der Wahrheit und der wahren Vervollkommnung selbst willen beschränken darf. Denn irrige Begriffe von Vervollkommnung werfen den Menschen auf dem Wege seiner Bestimmung zurück, während er fortzuschreiten sich einbildet. Sollte Jedem unbedingt frei stehen, nach seiner Einsicht zu handeln, so würde am Ende wohl gar die Weisheit selbst sich pflichtmäßig beschränken lassen müssen von der Narrheit. Mit wahrer Vervollkommnung des Menschen ist das Streben nach Aufklärung unzer-

trennlich

trennlich verbunden; aber auch ein Wahnsinniger kann sich für aufgeklärt halten, und auf seine Meinung pochen. Ja, eine Wahrheit selbst ist nur für den ein Gut, der sie versteht. Gewisse Wahrheiten, zur Unzeit, am unrechten Orte, von Menschen ausgesprochen, die sie mißdeuten, können verderblicher wirken, als ein nicht unschuldiger Irrthum. Noch verderblicher wird diese Wirkung, wenn der Egoismus die öffentliche Meinung zu beherrschen unternimmt, um sie zu seinen Zwecken zu leiten. Eine Autorität, die in solchen Fällen sich nicht erlauben wollte, der äußern Gedankenfreiheit Schranken zu setzen, müßte den wahren Zweck der rechtlichen Vervollkommnung verkennen. Daß Beförderung der wahren Aufklärung in allen Fällen hinreichend sey, den Unsinn der Aufklärerei zu bekämpfen, möchte sich schwerlich beweisen lassen. Aber jede vernünftige Autorität wird, um das Recht der freien Vervollkommnung zu respectiren, auch dem Irrthume und der Thorheit einen so weiten Spielraum lassen, als die Regel der sittlichen Ordnung es irgend gestattet.

Anwendung dieser Grundsätze auf die so genannte Preßfreiheit und ihre Beschränkung durch eine vernünftige Censur im Staate. — Ueber die Weisheit einiger alten Gesetzgeber in der Beschränkung der öffentlichen Meinung durch religiöse Institute.

13.

13. Eine Folge des Rechts der freien Vervollkommnung ist das Recht der äußern Gewissensfreiheit. Die Pflicht, dieses Recht nicht zu verletzen, ist die Toleranz. Die allgemeine praktische Philosophie lehrt, wie das sittliche Bewußtseyn, das man vorzugsweise Gewissen nennt, mit dem religiösen Glauben zusammenhängt (§. 16. 17. der allg. prakt. Phil.). Wer sich eines religiösen Glaubens erfreuet, handelt gewissenlos, wenn er diesem Glauben zuwider handelt. So wenig also ein denkendes Wesen dem andern zumuthen darf, gegen seine eignen moralischen Grundsätze zu handeln, eben so wenig darf man verlangen, daß jemand in seinem Thun und Lassen seinen religiösen Glauben verleugne. Aber der religiöse Glaube kann auch fanatisch werden. Er kann die Intoleranz als eine Pflicht unter seine Principien aufnehmen. Eine Pflicht, gegen den Intoleranten tolerant zu seyn, hebt nach Rechtsbegriffen sich selbst auf. Wo der unglückliche Zustand eintritt, daß eine fanatische Religion allein herrschen will, da können dessen ungeachtet die unterdrückten Bekenner einer toleranten Religion aus andern moralischen Gründen verpflichtet seyn, ihr Recht gegen die Intoleranten nicht geltend zu machen, oder die Zeit abzuwarten, wo nach der Uebereinstimmung der

moralis-

moralischen Ideen dieses Recht in Kraft tritt (§. 8.). Sobald es aber in Kraft tritt, soll der Krieg gegen die Intoleranz nicht gescheuet, und jede fanatische Religion bis zu dem Punkte bekämpft werden, wo sie wenigstens in so weit Vernunft annimmt, daß sie sich die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines friedlichen Beisammenseyns verschiedener Religionen gefallen läßt.

Ueber den Conflict zwischen dem Rechte der äußern Gewissensfreiheit und dem Staatsinteresse.

14. Zu den reinen Vernunftrechten gehört ferner das Recht der Ehre, das in jedem gut geordneten Staate auch von den bürgerlichen Gesetzen in Schutz genommen wird. Mag die innere Ehre (§. 36. der allg. prakt. Phil.) noch so unabhängig von der öffentlichen Meinung seyn, so bedarf doch jedes sittliche Wesen einer ihm günstigen öffentlichen Meinung, um unter seines Gleichen das Reich des Guten zu erweitern. Ein moralisch begründetes Vertrauen des Einen zum Andern ist eine der ersten Bedingungen der Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Wirkens nach der Idee des Guten. Dieses Vertrauen setzt aber die Achtung voraus, die von der Meinung abhängig ist. Der Verläumder und je-

der

der andere Ehrenräuber, der durch Worte, oder durch Thaten, demjenigen, der sich verdiente Achtung erworben hat, diese Achtung entzieht, oder dahin arbeitet, sie ihm zu entziehen, greift also auch in die Sphäre der äußeren Rechte ein. Abgerechnet also die Fälle, wo der Ehrenräuber durch seine gegen uns gerichteten Angriffe nur sich selbst öffentlich entehrt, oder, wo man aus andern moralischen Gründen nöthig finden kann, eine gewisse Schmach, wie ein anderes Unrecht, zu dulden, oder, wo man eine Verläumdung öffentlich und hinreichend durch einen Gegenbeweis, oder durch die That entkräften kann, tritt allerdings auch das Recht, sich des Ehrenräubers, wie eines Straßenräubers, durch Gewalt zu erwehren, in Kraft. Aber unmöglich läßt sich im Allgemeinen bestimmen, unter welchen Verhältnissen man durch ein solches Verfahren die öffentliche Meinung wieder für sich gewinnt; und wo dieser Zweck nicht erreicht wird, da ist das Uebel, das dann den Ehrenräuber trifft, nur eine Strafe, deren Zulässigkeit in der Analyse des reinen Vernunftrechts nicht weiter verfolgt werden kann.

Nothwendigkeit einer positiven Erklärung über die Ehrensachen durch die bürgerliche Gesetzgebung. — Kritik der bürgerlichen Einrichtungen, durch welche gewisse Stände, oder nützliche Beschäftigungen,

gen, für ehrlos erklärt werden. — Kritik des römischen Begriffes einer Injurie. — Philosophische Ansicht der Retorsion, Abbitte und Ehrenerklärung. — Ueber die Entscheidung der Ehrensachen durch den Zweikampf.

II.

Allgemeines Menschenrecht.

15. Von der Vernunft, nicht von der Natur, geht alles Recht aus. Aber der Mensch, der nur als vernünftiges Wesen Rechte hat, kann nur als Mensch, dem ganzen Inbegriffe der menschlichen Natur gemäß, auf dieser Erde seine Bestimmung erfüllen. Er macht also gegen jeden Andern einen in der Vernunft moralisch gegründeten Anspruch auf Alles, was zu den aus dem Verhältnisse der Vernunft zur menschlichen Natur entspringenden äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns, also auch auf dasjenige, was zu den physischen Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Lebens gehört. Er verlangt also auch mit Recht, daß, so lange er selbst keines Menschen Rechte verletzt, auch kein Anderer ihn im Genusse der physischen Güter des menschlichen Lebens störe. Die Grund-

lage dieser physischen Güter ist das physische Leben selbst. Der Mörder macht sich schon nach Rechtsprincipien des gröbesten Verbrechens schuldig, auch wenn wir von der Ruchlosigkeit seiner That nach den übrigen Moralprincipien abstrahiren. Aber auch die ganze physische Person des Menschen, der nicht die Rechte Anderer verletzt, darf nicht angetastet werden, wenn die Pflicht der Gerechtigkeit nicht übertreten werden soll. Wer einem Andern wider dessen Willen auch nur ein Haar krümmt, verletzt das angeborne Recht des Andern. Nicht einmal den Lebensüberdrüssigen, den man nicht für wahnsinnig zu halten Ursache hat, oder der sich nicht in einem dem Wahnsinne ähnlichen Zustande befindet, gewaltsam zu hindern, daß er sich selbst das Leben nehme, kann für erlaubt erklärt werden, wenn die Moral sich nicht mit dem Rechte, und folglich mit der Gerechtigkeit, entzweien will. Aber alle allgemeinen Menschenrechte werden durch die Modificationen der menschlichen Natur beschränkt. So entstehen Rechte gegen die physische Person eines Kindes, eines Wahnsinnigen, oder Blödsinnigen, und gegen die physische Person eines Jeden, mit dem man sich über seine eignen moralisch gegründeten Ansprüche wegen physischer Hindernisse nicht verständigen kann.

16.

16. Alle die problematischen Zustände der menschlichen Natur, die schon bei der Exposition des reinen Vernunftrechts in Betracht kommen (§. 11.), erweitern und verengen die Sphäre des allgemeinen Menschenrechts. Das Kind darf zum Theil als eine Sache behandelt und um seines eigenen Besten willen auch physisch gezüchtigt werden. Aber welche menschliche Einsicht reichte hin, genau zu bestimmen, wie weit in dieser Hinsicht das Recht der Erwachsenen sich erstreckt? Wo ist die wahre Grenze zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit nach philosophischen Begriffen? Harte Behandlung der physischen Person eines Wahnsinnigen ist zuweilen das einzige Mittel, ihn zu heilen. Aber wo läuft die Grenze zwischen dem eigentlichen Wahnsinne und der ihm ähnlichen Narrheit? Der Blödsinnige hat nur die Rechte eines Kindes. Aber wo fängt die Dummheit an, in eigentlichen Blödsinn überzugehen? Hier steht die Moral, nach allen ihren Principien, von der menschlichen Natur selbst verlassen da. Die einzige allgemeine Regel der Gerechtigkeit lautet hier so: "Erlaube dir gegen die physische Person moralischer Wesen, denen du kein vollständiges reines Vernunftrecht zuerkennen kannst, nur diejenigen Angriffe, die um ihres eignen physischen und moralischen Wohls wil-

len unumgänglich nothwendig scheinen." — Auch der Mangel eines menschlichen Sinnes kann die Rechtsverhältnisse ändern. Nur durch die Sinne macht sich der Mensch dem Menschen verständlich. Nun darf aber überall keine Gewalt gebraucht werden, wo friedliche Verständigung möglich ist (§. 8.). Im Verhältnisse zu einem Taubstummen, der gegen uns ungerechte Ansprüche macht, kann also, wie im Verhältnisse zu demjenigen, der keine uns verständliche Sprache redet, der Fall eintreten, wo man sein Recht mit Gewalt unter Umständen geltend machen darf, die sonst noch eine friedliche Verständigung zuließen.

Wichtigkeit der bürgerlichen Sanction der Rechte der Kinder, der Wahnsinnigen, Blödsinnigen, Taubstummen u. s. w. — Unvermeidliches positives Durchgreifen der bürgerlichen Gesetzgebung über diesen Punkt nach dem moralischen Ermessen der Gesetzgeber.

17. Unter den allgemeinen Menschenrechten (§. 15.) zeichnet sich besonders das Recht des physischen Eigenthums durch sein Verhältniß zu den Grundsätzen der bürgerlichen Gesetzgebung aus. Der Begriff des Eigenthums überhaupt reicht weit über die Grenzen der Wissenschaft des eigentlichen Naturrechts hinaus. Dieser

ser Begriff umfaßt Alles, was ein denkendes Wesen als das Seinige ansehen darf. Unser, im weitesten Sinne des Worts, ist Dasjenige, was wir mit dem Bewußtseyn unsrer moralischen Persönlichkeit, deren Grundlage das sich selbst denkende Ich ist, auf eine solche Art verknüpfen, daß wir es entweder als einen Theil unsrer selbst ansehen, oder wenigstens in gewisser Hinsicht so behandeln dürfen, als ob es ein Theil unsrer selbst wäre. Wo dieses Verhältniß nach Rechtsbegriffen eintritt, da haben wir ein Recht an etwas (vergl. §. 9.). Weiter den unmittelbaren Gehalt dieses prägnanten Begriffs aufzuklären, ist nur dadurch möglich, daß man ihn auf das unmittelbare Bewußtseyn zurückführt. Alles Eigenthum ist ursprünglich ein inneres, d. h. im Bewußtseyn begründetes. Aber das innere Eigenthum, als solches, ist der äußern Gewalt unzugänglich. Der intellectuelle sowohl, als der moralische Theil des innern Eigenthums, unsre Gedanken und Empfindungen, unsre Neigungen und Verdienste, bleiben uns unversehrt, wie auch immer die äußern Verhältnisse, in denen wir leben, sich ändern mögen. Aber wo der Mensch etwas Aeußeres als das Seinige in Anspruch nimmt, da entsteht nach Naturrechtsprincipien die Frage, ob und wie weit er dazu ein Recht habe.

Wie der Staat ein bürgerliches Eigenthum auch denen zuspricht und sichert, die selbst nicht wissen, daß ihnen etwas gehören soll. — Vorläufige Anzeige des Unterschieds zwischen dem Eigenthumsrechte und den Rechten des Besitzes und des Gebrauchs, die sich ebenfalls als Rechte an etwas denken lassen.

18. Nicht nur physische, auch moralische Güter des Lebens lassen sich als äußeres Eigenthum denken. Unsre Ehre zum Beispiel, deren Verhältniß zur Idee des Naturrechts schon oben (§. 15.) erläutert ist, gehört auch zu unserm äußeren Eigenthume, sofern sie auf der öffentlichen Meinung beruhet. Das physische und das moralische äußere Eigenthum läßt sich denken entweder als angeboren, oder als erworben. Der menschliche Erwerbungstrieb ist, als bloßer Trieb, kein Rechtsgrund; aber was man thun darf, diesen Trieb in den Schranken der Gerechtigkeit zu befriedigen, untersucht das Naturrecht. In die Exposition des reinen Vernunftrechts (§. 7 — 13.) sind diese Untersuchungen, die das physische Eigenthum und den physischen Erwerb betreffen, nicht aufzunehmen, weil wir nicht wissen können, ob jedes vernünftige Wesen eben so gewiß, als es nach freier Vervollkommnung strebt, und von jedem andern vernünf-

tigen Wesen als seines Gleichen behandelt zu werden verlangt, auch das Bedürfniß eines physischen Eigenthums fühlt. Das unerworbene Eigenthum bedarf in der Wissenschaft des Naturrechts auch keiner besondern Erläuterung, weil unter den äußern Gütern des menschlichen Lebens nichts als unerworben anzusehen ist, außer was zur physischen Persönlichkeit des Menschen gehört, von welcher schon oben (§. 14.) die Rede war. Desto bestimmter kommen das Recht des erworbenen physischen Eigenthums und die Rechtmäßigkeit der Erwerbung in der Wissenschaft des Naturrechts zur Frage.

19. Wenn kein Sterblicher dem Andern jemals denjenigen Gebrauch der physischen Güter streitig machte, der zur Erhaltung des menschlichen Lebens und zur Erfüllung mehrerer Pflichten nothwendig ist, so hätte Jeder von physischen Gütern, was er moralisch bedarf. Ein angebornes Recht auf physisches Eigenthum überhaupt findet also nicht Statt. Aber, wer sich ein physisches Eigenthum zu erwerben durch den natürlichen Erwerbungstrieb, den amor habendi, bestimmt fühlt, verletzt ebendeßwegen, wenn er diesem Triebe folgt, keines Menschen Recht, so lange er Keinem den nöthigen Gebrauch der physischen Güter des Le-

bens entzieht, vorausgesetzt, daß Erwerbung eines physischen Eigenthums an sich möglich, und daß die Sache, die man erwerben möchte, nicht schon das Eigenthum eines Andern ist. Also hat auch niemand, dem der nöthige Gebrauch dessen, was er zur Erhaltung seines physischen Daseyns und zur Erfüllung anderer Pflichten bedarf, unverkümmert bleibt, ein Recht, den Andern in der Befriedigung des natürlichen Erwerbungstriebes zu stören. Wer nun irgend etwas als das Seinige (§. 18.) erworben hat, der darf es ebendeßwegen auch als einen Theil seiner selbst unter denselben Bedingungen vertheidigen, unter denen er es sich erwerben durfte. Aber das ursprüngliche Eigenthumsrecht in diesem Sinne ist darum doch nur ein negatives Recht; d. h. weil erwerbliches physisches Eigenthum überhaupt nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns im menschlichen Leben gehört, also niemand ein Recht auf ein solches Eigenthum überhaupt hat, so ist auch das Recht an einem erworbenen physischen Eigenthume nur insofern in der Vernunft gegründet, als wir gegen jeden Andern, unter den obigen Bedingungen, den gerechten Anspruch machen, daß er uns in der Erwerbung und dem Besitze des rechtmäßigen, d. h. der Gerechtigkeit nicht widerstreitenden Erwerbs nicht störe.

störe. Nur in diesem negativen Sinne ist die Lehre vom Eigenthume ein Capitel des allgemeinen Menschenrechts.

Ueber die Lehre des Hobbes, daß Jeder von Natur ein Recht habe auf Alles, was er zu vernünftigen Zwecken gebrauchen kann. — Kritik des Begriffs einer ursprünglich allgemeinen Gütergemeinschaft.

20. Der natürliche Erwerbungstrieb würde in Beziehung auf physische Güter geradezu als thöricht abzuweisen seyn, wenn er nicht tief in der menschlichen Natur gegründet und an sich unschuldig wäre, und wenn der Mensch nicht durch die erlaubte Befriedigung dieses Triebes bestimmt würde, sich auch für den moralischen Gebrauch dessen, was er sich als das Seinige denkt, mehr zu interessiren. Erlaubt ist aber die Befriedigung dieses Triebes nur in den Grenzen der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden. Die Gerechtigkeit beschränkt schon die Gegenstände der physischen Erwerbung. Den Körper eines andern sittlichen Wesens eigenthümlich erwerben wollen, heißt, die physische Persönlichkeit (§. 16.) von der moralischen trennen, also nicht nur das Physisch-Unmögliche wollen, sondern auch das Naturrecht verleugnen, kraft dessen

jeder Mensch seinen Körper als sein angebornes Eigenthum (§. 19.) ansehen darf und muß. Leibeigenschaft im buchstäblichen Sinne ist nicht nur nach Rechtsbegriffen ein Unding, weil der Körper die erste physische Bedingung der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns ist; auch nach allen übrigen moralischen Begriffen hebt eine solche Leibeigenschaft, gleichviel ob erzwungen, oder freiwillig von dem Leibeigenen zugestanden, sich selbst auf, weil derjenige, wer sich zum bloßen Werkzeuge eines fremden Willens herabwürdigt, sein eignes sittliches Daseyn aufhebt. Aber wo ein sittliches Wesen im Stande der Dienstbarkeit einen Theil seiner Kräfte dem Gebrauche eines Andern überläßt, da ist schwer zu bestimmen, wie weit eine solche Beschränkung der Individualität verantwortet werden kann, damit sie nicht in Veräußerung der physischen Persönlichkeit übergehe.

Unterscheidung mancher so genannten Leibeigenschaft von der eigentlichen, d. i. der persönlichen Sclaverei. — Fortgesetzte Kritik (S. die Anmerk. zu §. 11.) der angeblichen Beweise einer moralischen Zulässigkeit der persönlichen Sclaverei. — Ueber das Herrenrecht nach griechischen und römischen Begriffen. — Treffliche Worte Tribonians: Servitus est institutio juris gentium (des positiven Rechts), qua quis domino alieno *contra naturam* subjicitur. §. *1. Inst. de jure person.*

21.

21. Wo ein physischer Gegenstand als **erwerblich** angesehen werden soll, da muß die **unmittelbare Erwerbungsart** möglich seyn, die man **Besitzergreifung** oder **Occupation** nennt. Man occupirt, was man mit der Absicht, es sich zuzueignen, in seine physische Gewalt bringt. Dadurch, daß man mit einer solchen Absicht etwas in seine physische Gewalt bringt, verknüpft man die Sache mit seiner eignen physischen und moralischen Persönlichkeit auf die einzige Art, wie eine solche Verknüpfung möglich ist. Dieses Verfahren ist **rechtmäßig** in demselben negativen Sinne, wie das Eigenthumsrecht in Beziehung auf physische Güter überhaupt nur negativ ist (§. 20.). Kein Anderer hat im Allgemeinen ein Recht, uns in der Occupation eines herrenlosen physischen Gutes zu stören. Von dem Augenblicke an, da das physische Eigenthum erworben ist, **bleibt** es das unsrige, so lange wir wollen, auch wenn wir den physischen Besitz nicht fortsetzen. Es bleibt das unsrige kraft desselben **Willensactes**, durch den es erworben wurde; denn alles Eigenthum ist ursprünglich ein **inneres**, d. h. im **Bewußtseyn** begründetes (§. 18.). Wer sich also des **unbewachten**, oder des **verlornen** Eigenthums eines Andern bemächtigt, verletzt das Eigenthumsrecht des Andern nicht min-

der,

der, als, wer ihn gewaltsam aus dem Besitze setzt.

Ueber die angebliche Erwerbung durch Bezeichnung, oder durch den Uebergang unsrer Kräfte in eine Sache. — Ueber die physische Möglichkeit einer Occupation des Meers.

22. Aber so leicht es ist, die negativ-rechtmäßige Möglichkeit der Erwerbung eines physischen Eigenthums im Allgemeinen zu deduciren, so wenig ist mit dieser Deduction für das wirkliche Leben gewonnen, wenn keine bürgerliche Sanction hinzukommt. Denn erstens kann niemand apodiktisch wissen, ob die Sache, die ihm herrenlos zu seyn scheint, wirklich herrenlos ist, da das Eigenthumsrecht mit dem Besitze nicht verloren geht (§. 22.). Zweitens hat niemand ein Recht, von Andern zu fordern, daß sie seine Versicherung, er habe sich der Sache rechtlich bemächtigt, für einen rechtskräftigen Beweis annehmen. Abgesehen von der bürgerlichen Sanction, ist also alles erworbene physische Eigenthum nur hypothetisch. Erst durch die Einführung eines bürgerlichen Eigenthums erhält der natürliche Erwerbungstrieb eine öffentliche Garantie. Der Staat giebt dem ehrlichen Besitze die bürgerliche Kraft des Eigenthumsrechts. Daher

Daher richtet sich auch das bürgerliche Eigenthum ganz und gar nach den positiven Gesetzen des Staats, mit welchem es steht und fällt.

Ueber das provisorische Eigenthumsrecht nach Kant. — Ansicht der verschiedenen Grundsätze, nach denen die Gesetzgeber über das Eigenthum verfügen.

23. Nach den Grundsätzen des allgemeinen Menschenrechts ist aber auch im Staate alles physische Privateigenthum beschränkt durch das angeborne Recht, das Jeder auf den Gebrauch physischer Güter hat, deren er zur Erhaltung seines Lebens und zur Erfüllung aller seiner Pflichten bedarf (§. 20.). Dieses natürliche Recht macht zuweilen der Staat geltend, z. B. wenn er zur Zeit einer öffentlichen Hungersnoth die Kornböden erbricht. Und so darf Jeder, wer des physischen Eigenthums eines Andern bedarf, um sich selbst, oder einem Dritten, das Leben zu retten, ohne Bedenken zu diesem Zwecke auch gegen den Willen des Eigenthümers von jedem physischen Objecte den moralisch-unentbehrlichen Gebrauch machen. Von einer andern Seite wird das physische Eigenthum in gewisser Hinsicht auf eine problematische Art erweitert, z. B. durch den Zuwachs und die Früchte. Aber auch hier kann nur durch bür-

gerliche

gerliche Verfügungen die problematische Erwerbung gegen alle fremden Ansprüche begründet, und dem Streite, der durch unauflösliche empirische Verwickelungen entsteht, ein Ende gemacht werden.

Kritik der römischen Lehre von der Accession.

24. Der Besitz überhaupt, ohne welchen kein physisches Eigenthum erworben werden kann, weil die Erwerbung wenigstens eine augenblickliche Besitzergreifung in sich schließt (§. 22.), ist an sich in keiner Hinsicht zu den Rechten zu zählen. Ein Recht, zu besitzen, setzt immer andere Rechte voraus. Daß der Besitz, als Factum, im Staate gewisse Rechte giebt, ist eine bürgerliche Verfügung. Aber der ehrliche Besitz desjenigen, was unsers Wissens keinem Andern gehört, oder worauf unsers Wissens kein Anderer Rechte hat, die gegen unsern Besitz der Sache streiten, ist, auch abgesehen von den bürgerlichen Verfügungen, in so fern rechtmäßig, als kein Anderer ein Recht hat, uns in dem ehrlichen Besitze einer Sache zu stören, von der er nicht beweisen kann, daß wir sie unrechtmäßig besitzen. Daher vertritt der ehrliche Besitz auch ohne bürgerliche Verfügungen in gewisser Hinsicht die Stelle des wahren Eigenthums. Daß Jeder gegenseitig

den

den ehrlichen Besitz respectire, ist eine der ersten Bedingungen der Möglichkeit eines rechtlichen Friedens unter den Menschen. Da nun aber doch auch rechtliche Menschen über die Rechtmäßigkeit des Besitzes verschiedener Meinung seyn können, und da auch niemand ein Recht hat, von dem Andern zu verlangen, unsrer Versicherung, daß wir wahrhaft ehrlich besitzen, zu trauen, so ist ohne positive Entscheidung durch bürgerliche Gesetze das natürliche Recht des Besitzes, gerade so, wie das natürliche Eigenthumsrecht (§. 22. 23.), doch nur Veranlassung zu einem Streit ohne Ende.

Kritik der Kantischen Lehren von einem intelligibeln Besitze und einem ursprünglichen Gesammtbesitze.

25. Das Recht des Gebrauchs, das ohne Eigenthum Statt finden, also auch ohne Abtretung des Eigenthums an einen Andern übertragen werden kann, so weit sich überhaupt Rechte übertragen lassen, schließt da, wo es als Recht an einer Sache (vergl. §. 9.) von dem Eigenthume ausgeht, auch einen negativ rechtmäßigen, d. i. den Rechtsbegriffen nicht widerstreitenden, wenn gleich in anderer Hinsicht verwerflichen Mißbrauch

in

in sich, so lange dieser Mißbrauch nicht in das Recht eines Andern eingreift. Auch dieses Recht schützt der Staat, indem er den Mißbrauch in gewissen Schranken zuläßt. Aber ohne positive Verfügungen ist in verwickelten Verhältnissen schwer zu bestimmen, wo der Mißbrauch anfängt, in die Rechte Anderer einzugreifen. Dieß zeigt sich besonders bei der in neueren Zeiten oft besprochenen Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, wo außer der Collision zwischen den Rechten des Gebrauchs und des Eigenthums überhaupt noch eine besondere Collision zwischen dem geistigen und dem physischen Gebrauche und zwischen dem geistigen und physischen Eigenthume eintritt. Denn wenn sich gleich die Verwerflichkeit des Büchernachdrucks im Allgemeinen sehr leicht beweisen läßt, so bleibt doch die Frage, ob der Nachdrucker nach Rechtsbegriffen nicht behaupten kann, daß er von dem gekauften Inhalte des Buchs einen ähnlichen Gebrauch mache, wie derjenige, der, was er gelesen, für Geld einem Andern erzählt.

Ueber den juristischen Begriff des Mißbrauchs. — Nothwendigkeit posittiver Gesetze gegen den Büchernachdruck.

26. Daß durch langen Gebrauch in gewissen Fällen ein Eigenthum erworben werde, oder, daß durch langen Nichtgebrauch ein Eigenthum verloren gehe, widerspricht nach Naturrechtsbegriffen sich selbst; denn eben so wenig wie aus dem Factum des Gebrauchens ein Eigenthum erwächst, kann die Zeit Rechte geben oder nehmen. Aber der Gebrauch ist das untrüglichste Zeichen des Besitzes. Wenn nun gleich die Länge des Gebrauchs im Allgemeinen auch nichts über die Ehrlichkeit des Besitzes entscheidet, so nähert sich doch ein ungestörter ehrlicher Besitz um so mehr dem Eigenthume (vergl. §. 24.), je länger er dauert, weil der ehrliche Besitzer um so natürlicher bestimmt wird, zu glauben, daß niemand außer ihm ein Recht an der Sache habe, je längere Zeit vergangen ist, binnen welcher niemand Anspruch auf die Sache gemacht hat. Daher stimmen die bürgerlichen Rechte der Ersitzung und der Verjährung mit denselben Grundsätzen, nach welchen der Staat den ehrlichen Besitz in ein Eigenthum verwandelt (§. 22.), sehr gut zusammen.

Bürgerliche Erweiterung der Usucapion und Präscription nach römischen Begriffen in der Anwendung dieser Begriffe auf die Ausübung aller bürgerlichen Rechte.

27. Das Eigenthumsrecht selbst sowohl, als die ihm inhärirenden Rechte, erlöschen von selbst, wenn das Rechtsobject nicht mehr vorhanden ist; denn an nichts kann man kein Recht haben. Gleichwohl macht, wer in diesem Falle durch die Schuld eines Andern sein Eigenthum eingebüßt, eben so, wie Jeder, wer auf eine andere Art durch die Schuld des Andern Schaden gelitten hat, einen moralisch begründeten Anspruch auf Schadloshaltung gegen den Schuldigen. Aber dieser moralisch begründete Anspruch liegt außer der Sphäre des eigentlichen Naturrechts, wenn wir durch die Schuld des Andern nichts von dem eingebüßt haben, was zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit unsers sittlichen Daseyns gehört (§. 4.). Ueberdieß richtet sich die Möglichkeit eines wahren Ersatzes nach dem ganzen Werthe, den das eingebüßte Rechtsobject für uns hatte. Je natürlicher nun das Bestreben ist, sich auf Kosten dessen, der uns einen widerrechtlichen Schaden zugefügt hat, so weit es möglich ist, zu entschädigen; und je schwerer es ist, über den Werth, den eine Sache für uns hatte, ein sicheres Urtheil zu fällen; desto nothwendiger sind die bürgerlichen Verfügungen, durch welche auch den Streitigkeiten über die Schadloshaltung ein po-

sitives

sitives Ende gemacht wird, damit nur Friede entstehe.

Ueber den sogenannten Affectionswerth und dessen Taxation nach bürgerlichen Rechten.

28. Erloschen ist das Eigenthum mit allen ihm inhärirenden Rechten ohne Frage auch dann, wenn die Person, der etwas gehörte, nicht mehr vorhanden ist. Aber ob dieser Fall wirklich eintritt, läßt sich nach Grundsätzen der praktischen Philosophie nicht entscheiden, weil keine praktische Philosophie lehren kann, ob der Physisch-Todte auch moralisch gestorben ist, und ob er nicht vielleicht in einem andern Leben noch an irdischen Dingen Theil nimmt. Ob man durch einen Erbvertrag den Nachlaß des Verstorbenen erwerben kann, muß nach den Grundsätzen der Lehre von den Verträgen beurtheilt werden. Ein Testament, nach welchem ein Erbe den irdischen Nachlaß des Verstorbenen, dessen unbezweifelbarem Willen gemäß, von dem Augenblicke an als sein ansehen soll, da der Testator von dem irdischen Leben Abschied genommen hat, giebt allerdings, auch abgesehen von den bürgerlichen Verfügungen, dem ernannten Erben einen moralisch begründeten Anspruch, der alle übrigen Personen in so fern aus-

ausschließt, als niemand außer dem Erben eine ähnliche Anweisung für sich hat; denn die rechtliche, d. i. keines Menschen Recht verletzende Willenserklärung des Verstorbenen in Betreff dessen, was unbezweifelbar das Seinige war, wirkt auch nach dessen Tode als ein moralischer Grund, der nur dem ernannten Erben zu Statten kommt, in der Gedankenwelt fort, wo alles Eigenthum, wenn gleich nur negativ gegen Andere (§. 19.), doch in dieser Hinsicht als rechtmäßig, durch den Willen des Erwerbers begründet ist (§. 21.). Aber mit dieser natürlichen Gültigkeit der Testamente ist in der Außenwelt wenig geholfen. Denn da niemand selbst apodiktisch wissen kann, ob die Sache, in deren Besitz er sich setzte, herrenlos war; und da man noch weniger Andern sein natürliches Eigenthumsrecht bündig beweisen kann (§. 22.); so beruft sich auch der testamentarische Erbe vergebens auf den Willen des Erblassers, wenn er mehr verlangt, als eine Fortsetzung des ehrlichen Besitzes, der dem Erblasser zuerkannt werden mußte (§. 24.). Aus denselben Gründen, warum der Staat den ehrlichen Besitz in Schutz nehmen muß, damit unter den Menschen ein rechtlicher Friede bestehe (§. 24.), erhält also auch die testamentarische Erbfolge in der bürgerlichen Gesetzgebung eine ausgezeichnete Wichtigkeit.

Aeltere

Aeltere Disputationen über die Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte. — Von welchen Grundsätzen sollen die bürgerlichen Verfügungen über die testamentarische Erbfolge ausgehen?

29. Zu den allgemeinen Menschenrechten, die weder Verträge, noch eine andere genauere Verbindung unter den Menschen voraussetzen, gehört auch das Sicherungsrecht. Anstalten zu treffen, daß das Recht unter den Menschen keiner Gefahr ausgesetzt sey, fordert uns die Vernunft unbezweifelbar auf, indem sie uns durch die Idee der Gerechtigkeit zur Pflicht macht, zur Erhaltung eines rechtlichen Zustandes überhaupt das Unsrige beizutragen. Daraus aber folgt keinesweges, daß es nach Rechtsbegriffen erlaubt sey, denjenigen, der unser Recht noch nicht verletzt hat, deßwegen, weil er es doch verletzen könnte, zu zwingen, daß er sich von unsrer Seite jede Anstalt gefallen lassen, die uns nöthig scheint, uns auf jeden möglichen Fall gegen ihn zu sichern. Denn ein rechtlicher Zustand ist wirklich vorhanden, wo das Recht nicht verletzt wird, mag die Gefahr, daß es verletzt werden könnte, noch so groß seyn. Demjenigen, der unser Recht in der That, wenn auch nur äußerlich, respectirt, eine Gewalt anthun, damit wir nichts von ihm zu besorgen haben,

hieße, das Recht des Andern verletzen um unsres Rechts willen, also nach Rechtsbegriffen sich selbst widersprechen. Eine vollkommene Sicherheit der Rechte ist überdieß unter den Menschen unerreichbar. Aber wenn jemand unser Recht wirklich verletzt, dann tritt zwischen ihm und uns ein neues Verhältniß ein. Dann hat er selbst sein Recht in derselben Hinsicht verwirkt, d. i. durch sein Unrecht eingebüßt, als er das unsrige verletzte. Dann dürfen wir, ohne gegen ihn ungerecht zu seyn, zur Sicherung unsrer Rechte auf seine Kosten gegen ihn jede Anstalt treffen, die überhaupt nach moralischen Begriffen zulässig ist.

Vorläufige Anwendung dieser Grundsätze auf das Kantische Staatsrecht.

30. Welche Anstalten auf Kosten dessen, der das Recht verletzte, gegen ihn zu unsrer oder Anderer Sicherheit zu treffen sind, kann nicht ohne empirische Reflexion auf die Umstände, also nie untrüglich, erkannt werden. Das Uebel, das in diesem Falle denjenigen trifft, der sein Recht verwirkt hat (§. 29.), ist für ihn eine verdiente Strafe (vergl. §. 48. der allgem. prakt. Phil. und §. 28. der philos. Moral). Diese Strafe, die man, zur genaueren Unterscheidung von

der

der bürgerlichen, am schicklichsten Privatstrafe nennt, setzt gar kein bestimmtes Strafgesetz voraus, das dem, den das Uebel von Rechts wegen treffen soll, dieses Uebel vorher angedrohet hätte. Die Privatstrafe setzt zu ihrer Rechtmäßigkeit nichts weiter voraus, als, auf der einen Seite ein verletztes Recht, und auf der andern das Unrecht. Sie unterscheidet sich also auch von der eigentlichen Vergeltung (§. 28. der philosoph. Moral), die eine genaue, dem Menschen unmögliche Kenntniß des Grades der innern Schuld des Andern voraussetzt, obgleich jede gerechte Strafe mit der Vergeltung im Allgemeinen zusammentrifft. Wer durch eine rechtmäßige Privatstrafe sein eignes oder auch Anderer Recht sichert, überläßt die eigentliche Vergeltung dem unsichtbaren Richter, dem kein Sterblicher darf vorgreifen wollen; aber er übt das Gesetz der Vergeltung, ohne der göttlichen Gerechtigkeit vorzugreifen, in so fern aus, als er das Seinige thut, damit das Unrecht nicht den Sieg über das Recht davon trage. Er straft also nur da, wo der Andere ohne Zweifel wissentlich Unrecht that. Er straft nur so weit, als ihm diese Privatstrafe ein sicheres Mittel scheint zur Wiederherstellung der rechtlichen Ordnung. Den Grad der Schuld des Strafwürdigen zu ermessen, überläßt er dem

ewigen Richter. Wo nicht zu besorgen ist, daß der Strafwürdige, wenn er nicht gestraft würde, auch die Rechte Anderer, nicht bloß die unsrigen, verletze, da darf das Recht der Privatstrafe nur so weit geltend gemacht werden, als es mit der Tugend der Großmuth (§. 32. der phil. Moral) bestehen kann. Da aber diese Grenzen des natürlichen Strafrechts schwer zu bestimmen sind, und da überdieß dem Beleidigten kaum möglich ist, sein natürliches Strafrecht ohne eine Leidenschaft geltend zu machen, die über die Grenzen des Rechts ausschweift, so fällt in's Auge, wie nothwendig schon in dieser Hinsicht eine bürgerliche Criminaljustiz ist, die Zulässigkeit der Privatstrafe zu beschränken.

Unterscheidung der Privatstrafe von der Züchtigung, deren Zweck ist, den Strafwürdigen zu bessern. — Kritik der Lehre von einem unendlichen oder unbeschränkten Strafrechte. — Ausartung des Rechts der Privatstrafe, die gegen Mörder ausgeübt wird, in die Blutrache bei einigen orientalischen Nationen. — Kritik der Kantischen Einschränkung alles Strafrechts auf die bürgerliche Criminaljustiz.

III.

III.

Allgemeines Gesellschaftsrecht.

31. Durch die engeren Verbindungen, die man Gesellschaft im moralischen Sinne nennt, wird das allgemeine Vernunft- und Menschenrecht auf mannigfaltige Art modificirt. Jede Gesellschaft im moralischen Sinne setzt einen besondern gemeinschaftlichen Zweck voraus, der aber in so fern rechtlich heißen kann, als er mit dem angebornen Vernunft- und Menschenrechte im Allgemeinen übereinstimmt. Der rechtliche Zweck ist ein Rechtszweck, wenn er die Erhaltung und Sicherung der Rechte selbst zum Gegenstande hat. Aber auch da, wo andere gemeinschaftliche Zwecke durch gesellige Verbindungen erreicht werden sollen, kommt das Recht in Betracht, sofern es durch solche Verbindungen verletzt, oder gefährdet werden kann. Die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat giebt auch dem gesellschaftlichen Privatrechte einen neuen Charakter. Die Exposition des allgemeinen Staatsrechts setzt aber die Principien des allgemeinen Gesellschaftsrechts voraus. Jene Exposition könnte füglich in den Umfang dieser Lehre mit aufgenommen werden,

wenn die Unterwerfung der natürlichen Freiheit unter eine bürgerliche Autorität nicht von einem so viel umfassenden Einflusse auf alle menschlichen Rechtsverhältnisse wäre, daß es der Wissenschaft des Naturrechts angemessener bleibt, das allgemeine Staatsrecht als den zweiten Haupttheil dieser Wissenschaft zu behandeln (vergl. §. 6.), und unter dem Titel Allgemeines Gesellschaftsrecht nur die gesellschaftlichen Privatverhältnisse nach Rechtsprincipien zu erörtern.

Genauere Bezeichnung des Unterschieds zwischen natürlichen Gesellschaften, moralischen Gesellschaften überhaupt, und juridischen Gesellschaften.

32. Alle Privatgesellschaften lassen sich in Beziehung auf ihre Rechtmäßigkeit in natürliche und gestiftete eintheilen. Eine natürliche Gesellschaft entsteht durch die Zusammenwirkung der natürlichen Triebe von selbst; eine gestiftete Gesellschaft setzt einen Vertrag voraus, der entweder ausdrücklich abgeschlossen ist, oder nach den Gesetzen einer moralischen Zulässigkeit natürlicher Verbindungen sich von selbst versteht. Die natürliche Gesellschaft kann also auch zugleich eine gestiftete seyn, wenn sie zum Theil durch die Zusammenwirkung der natürlichen Triebe von selbst

entstanden, zum Theil vertragsmäßig begründet ist. Durch jeden Vertrag wird eine moralische Verbindung gestiftet; denn wenn die Paciscenten auch nur für den Augenblick, da der Vertrag abgeschlossen wurde, in eine engere moralische Verbindung treten, so sind sie doch für den Augenblick als eine Gesellschaft anzusehen, indem sie durch ihre gegenseitige Willensäußerung gegenseitige Ansprüche auf eine Art begründen, die in dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen, oder eines vernünftigen Wesens zu einem andern, nicht von selbst begriffen ist. Die Theorie der Verträge nach Rechtsprincipien ist also auch ein Theil des allgemeinen Gesellschaftsrechts.

33. Unter den natürlichen Gesellschaften (§. 32.) ist keine, die nicht zum Theil auch vertragsmäßig begründet wäre, außer der Familiengesellschaft im Verhältnisse der Eltern zu ihren Kindern. Diese Verhältnisse setzen aber eine zum Theil natürliche, zum Theil vertragsmäßige Geschlechtsverbindung voraus. Das allgemeine Familienrecht muß also von der Ansicht der Ehe nach Rechtsprincipien ausgehen. Aber wer die moralisch-natürliche Verbindung, die wir Ehe nennen, nur nach Rechtsprincipien beurtheilt, hebt eben dadurch einen Theil der wich-

tigsten

tigsten moralischen Verhältnisse auf, die der Begriff der Ehe in sich schließt (vergl. §. 39. der philos. Moral). Denn daß ein Ehegatte die Rechte des Andern nicht verletze, oder gerecht gegen ihn sey, ist das Wenigste in einer ehelichen Verbindung wie sie seyn soll. Daß diese moralisch-natürliche Verbindung überhaupt auf einem besondern Eigenthumsrechte beruhe, das ein Ehegatte an der Person des Andern erwerbe, ist eine Erdichtung, die dem wahren Begriffe der Persönlichkeit widerspricht (vergl. §. 7. und §. 20.). Rechtmäßig im Sinne des Naturrechts ist jede Geschlechtsverbindung, auch die übrigens unsittlichste, wenn sie nur keinen moralisch begründeten Ansprüchen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns widerstreitet. Aber eine bürgerliche Gesetzgebung, die eine jede in diesem Sinne rechtmäßige Geschlechtsverbindung öffentlich autorisirte, würde vor der gesunden Moral sich selbst entehren. Von verbotenen Graden der Ehe weiß das eigentliche Naturrecht gar nichts. Eben so wenig begründet nach den Principien des eigentlichen Naturrechts die wahrhaft moralische Ehe eine Gütergemeinschaft unter den Ehegatten, oder irgend ein anderes besonderes Rechtsverhältniß. Den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Da-

seyns

seyns kann eine Geschlechtsverbindung nicht wohl auf eine andere Art widerstreiten, als, wenn sie entweder durch eine brutale Mißhandlung einer Person des andern Geschlechts erzwungen ist, oder, wenn eine Person auch freiwillig, aus Eigennutz, oder um eine thierische Lust zu befriedigen, sich einer Behandlung Preis giebt, durch die sie sich selbst zum Thiere herabwürdigt.

Kritik des Kantischen Eherechts. Edle Tendenz desselben. — Wie weit die bürgerliche Gesetzgebung über die Principien des Naturrechts hinausgehen muß, um die Würde der Ehe durch positive Verfügungen zu sanctioniren und zu sichern. Wird dieser Zweck erreicht, wenn die bürgerliche Gesetzgebung die Ehe nur als einen Contract behandelt?

34. In einem ganz andern natürlichen Rechtsverhältnisse, als Ehegatten zu einander, stehen Eltern zu ihren Kindern. Das natürliche Elternrecht gründet sich auf die wunderbare Einrichtung der Natur, nach welcher der animalische Theil unsers Daseyns durch die physische Zeugung auf eine solche Art Grundlage des moralischen wird, daß auch nach der Geburt das Moralische, sofern es in die Menschenwelt herübertritt, sich nur langsam aus dem Animalischen entwickelt.

wickelt. Die Eltern machen also gegen ihre unmündigen Kinder nicht nur das allgemeine Recht der Mündigkeit geltend (vergl. §. 16.); sie sehen auch das neugeborne Kind, das noch keiner moralischen Selbstbestimmung fähig ist, mit Recht als eine physische Emanation ihrer eigenen Persönlichkeit, und in dieser Hinsicht als einen Theil ihres Eigenthums an. Aber dieses elterliche Eigenthumsrecht ist von Natur beschränkt durch den moralischen Keim der eignen Persönlichkeit in der Seele des Kindes. Es verliert sich in denselben Verhältnissen, wie das Kind der moralischen Selbstbestimmung fähiger wird. Dann collidirt im wirklichen Leben unvermeidlich mehr, oder weniger, das angeborne Recht des Kindes mit dem natürlichen Elternrechte. Aber dieses Elternrecht ist auch in sich selbst schwankend, weil es ein gemeinschaftliches Recht beider Eltern ist. Schon deßwegen bedarf es bestimmter bürgerlicher Verfügungen, wenn nicht auch dieses Recht eine Quelle endlosen Streits unter den Menschen werden soll. Aber weil doch keine bürgerliche Gesetzgebung in irgend einer Hinsicht das Naturrecht völlig aufheben darf, so darf auch kein Staat den Eltern, die ihr Elternrecht unbezweifelbar zum Wohl des Kindes ausüben, das Kind entreißen, um ihm eine zweckmäßigere Erziehung

ziehung zu geben. Allen Collisionen, die hier eintreten können, vollkommen abzuhelfen, möchte aber auch wohl da, wo der Staat das Recht der Unmündigen gegen brutale Eltern in Schutz nimmt, kaum möglich seyn.

Ueber das brutale Aussetzen und Wegwerfen neugeborner Kinder, und über die Begünstigung dieser Brutalität durch die bürgerlichen Gesetze mehrerer Völker. — Ueber das Recht der väterlichen, nicht mütterlichen, Gewalt nach römischen Begriffen. — Unsicherheit aller Principien zur Bestimmung eines Termins für die wahre Emancipation. — Wie verhält sich das natürliche Elternrecht genauer zu den moralischen Gegenansprüchen der Kinder? — Ueber die bürgerlichen Familienrechte, besonders die Intestat-Erbfolge.

35. Wo die Rechtmäßigkeit geselliger Verbindungen nur nach der Natur der Verträge zu beurtheilen ist (§. 32.), da hat die Wissenschaft des wahren Naturrechts sich besondern zu hüthen vor der hinlänglich bekannten Verwirrung ihrer Lehren mit den viel weiter sich erstreckenden Principien der bürgerlichen Gesetzgebung. Denn daß keine bürgerliche Ordnung bestehen kann, wenn derjenige, der einen bürgerlich sanctionirten Vertrag eingegangen ist, nicht gezwungen werden darf, ihn zu halten, ist nicht zu bezweifeln. Aber eine

eine ganz andere Frage ist: ob die Natur eines rechtmäßigen Vertrages schon an sich, abgesehen von den bürgerlichen Einrichtungen, eine Zwangsbefugniß in sich schließe? Fände eine solche, durch die bloße Natur eines Vertrages begründete Zwangsbefugniß Statt, so könnte am Ende wohl gar die moralische Zulässigkeit des bürgerlichen Zwanges selbst aus einem Vertrage abgeleitet werden. Aber je klarer der Begriff des wahren Naturrechts hervortritt (§. 4. 5.), desto sichtbarer verschwinden aus den Grenzen dieser Wissenschaft alle ihr aufgedrungenen, der positiven Jurisprudenz entwandten Lehren von der Rechtskraft der Verträge. Nur durch Sophismen kann man sich überreden, daß ein rechtmäßiger Vertrag, als solcher, auch in diesem Sinne rechtskräftig sey, daß er eine rechtlich begründete Befugniß in sich schließe, die Erfüllung des Contracts zu erzwingen. Denn, wer in den moralischen Fällen, wo Verträge überhaupt gültig sind (S. §. 35 — 37. der phil. Moral), sein Wort nicht hält, ist ein Betrüger. Die Verachtung, die ihm gebührt, gründet sich aber nicht auf Naturrechtsprincipien. Der wortbrüchige Betrüger verletzt weder das reine Vernunftrecht, noch das allgemeine Menschenrecht dessen, den er betrügt (S. oben). Er stört die sittliche Ordnung auf eine

höchst

höchst verwerfliche Art, weil er Treue und Glauben schändet; aber die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns läßt er unangetastet. Auch der schändlichst Betrogene kann in unzähligen Fällen als vernünftiges Wesen überhaupt und als Mensch alle Rechte seiner innern und äußern Persönlichkeit geltend machen. Da dieß klar am Tage liegt, so kann man die Zwangsbefugniß, die man aus der Natur der Verträge ableiten will, nur noch auf das natürliche Eigenthumsrecht zu gründen versuchen, indem man behauptet, ein Paciscent übertrage sein Recht, als sein geistiges Eigenthum, und mit diesem ein Zwangsrecht gegen sich selbst, an einen Andern. Aber schon die Behauptung, daß ein Recht, bloß als solches, eine Zwangsbefugniß in sich schließe, ist mit dem wahren Naturrechte nicht vereinbar, wie wir oben (§. 10.) gesehen haben. Wer ein veräußerliches Recht an eine andere Person überträgt (§. 10.), giebt ihr dadurch noch nicht gegen sich selbst eine Zwangsbefugniß. Daß man über Rechte wie über einen Theil seines Eigenthums (res incorporales) verfügen könne, ist eine juristisch brauchbare Metapher (vergl. §. 10.), aber kein philosophisch haltbarer Lehrsatz. Auch giebt es ja kein Recht, den Andern schlechthin zu zwingen, daß er nicht lüge; und wo man

den Paciscenten nicht beim Worte halten darf, wo bleibt da die Zuverlässigkeit der geistigen Uebertragung?

Psychologische Entschuldigung der Mißgriffe, die nicht ausbleiben konnten, als man, von der einen Seite durch die juristische Ansicht der Verträge getäuscht, von der andern durch die moralische Uebereinstimmung der Rechtlichkeit mit der Redlichkeit hingerissen, im Sinne der Zwangstheorien von einer natürlichen Rechtskraft der Verträge reden, und dadurch einen der wichtigsten Theile des bürgerlichen Rechts naturrechtsmäßig begründen zu müssen glaubte.

36. Dem Staate allein verdanken die Verträge, und zwar wieder nur die bürgerlich sanctionirten, die unbedingte Erzwingbarkeit ihrer Erfüllung. Abgesehen von der bürgerlichen Gesetzgebung, schließt ein Vertrag nur da eine Zwangsbefugniß in sich, wo eine solche Befugniß unbezweifelbar in einem moralisch erlaubten Vertrage mit einbedungen ist. Da geschieht demjenigen, der sich in diesem Falle den Zwang gefallen zu lassen versprochen hat, allerdings kein Unrecht, wenn er gezwungen wird; und er ist verpflichtet, sich den Zwang gefallen zu lassen, auch wenn ihn sein Versprechen gereuet. In diesem Sinne wollen denn freilich die meisten Verträge,

auch

auch ohne ausdrückliche Erklärung über diesen Punkt, verstanden seyn. Aber auch hier ist die Rechtmäßigkeit des Zwanges nach Naturrechtsprincipien nur negativ begründet; d. h. der Zwang ist dann kein Eingriff in das angeborne Recht des Andern, oder ihm geschieht für seine Person durch den Zwang kein Unrecht, auch wenn derjenige, der ihn zwingt, aus andern moralischen Gründen verpflichtet ist, den Krieg, der auf diese Art entsteht, lieber zu vermeiden. Nur von dieser negativen Seite angesehen, sind die Verträge überhaupt ein Gegenstand der Wissenschaft des Naturrechts. Jeder Vertrag, der gegen die philosophische Idee des Rechts überhaupt streitet, ist nach Rechtsprincipien null, und schon deßwegen von keiner bürgerlichen Gesetzgebung zu dulden. Dahin gehören alle Verträge, durch die ein Mensch sich selbst zu einem rechtlosen Geschöpfe herabwürdigt, also alle Verträge, durch deren Erfüllung man sich zum Thiere, oder unter das Thier, erniedrigt. Von selbst versteht sich, daß jeder Vertrag null ist, der das Recht eines Dritten verletzt.

Unterscheidung der widerrechtlichen Verträge von den schändlichen überhaupt. Soll die bürgerliche Gesetzgebung nicht auch gewisse schändliche Verträge cassiren, die dem Naturrechte nicht widerstreiten?

37. Erzwungene Verträge sind nach Principien des Naturrechts null, der Zwang mag von einer physischen Mißhandlung, oder auch von einer auf kein besonderes Recht gegründeten Drohung ausgehen, die von einer unwiderstehlichen Gewalt begleitet ist. Wer durch eine solche Drohung, oder gar durch physische Mißhandlung einen Vertrag erzwingt, handelt nicht nur überhaupt ruchlos; er greift unmittelbar in die Sphäre des äußern Rechts des Gezwungenen ein; denn die physische Person eines Jeden, der nicht die Rechte Anderer kränkt, ist als angebornes Eigenthum unverletzbar (§. 15. 20.); und die, nicht durch ein besonderes Recht begründete, Drohung, die von einer unwiderstehlichen Gewalt begleitet ist, hemmt die Möglichkeit, nach unserm eigenen moralischen Ermessen in der Außenwelt zu handeln, und folglich die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns in dem Wirkungskreise des Vernünftigen, der keiner unwiderstehlichen Gewalt widerstehen wollen wird, eben so sehr, als die physische Gewalt selbst. Daraus aber folgt nicht, daß der widerrechtlich Gezwungene unter gewissen Umständen nicht aus andern moralischen Gründen verpflichtet seyn könne, den erzwungenen Vertrag zu halten (S. §. 36. der phil. Moral). Und wo ein besonderes Recht, zu drohen, Statt fin-

det,

det, z. B. in einem rechtlichen Staate, da ist derjenige, der nur durch Drohung genöthigt werden konnte, sich den Gesetzen zu unterwerfen, um so mehr zum Gehorsam gegen die Gesetze verpflichtet, wenn er diese Verpflichtung durch ein Versprechen bestätigt.

Ueber die Menge von Fehlschlüssen in Betreff der Gültigkeit erzwungener Verträge, seitdem man sich verleiten lassen, die ganze Lehre von den Verträgen auf Rechtsbegriffe zu beschränken.

38. Verträge, die in der Sprache der Jurisprudenz betrügerisch heißen, können nach Naturrechtsprincipien nicht für null erklärt werden, so schändlich sie auch nach andern moralischen Begriffen seyn mögen. Aber wo der Betrug einen Mißverstand über das Object, oder über den wahren Sinn des Vertrages veranlaßt hat, da ist in der That gar kein Vertrag geschlossen; denn die moralische Möglichkeit eines Vertrages setzt gegenseitige Verständigung im Zusammentreffen eines gemeinschaftlichen Wollens voraus. Eben so verhält es sich mit Verträgen, denen von Seiten eines der Paciscenten ein Irrthum zum Grunde liegt, wenn dieser Irrthum von der Art ist, daß er das Wesen des Vertrages, wie man es nennt,

d. h. die Bedingungen seiner moralischen Möglichkeit betrifft.

Ueber die juristischen Unterscheidungen zwischen dolus dans caussam contractui und dolus incidens; error dans caussam contractui und error incidens.

39. Die mancherlei Arten rechtmäßiger Verträge gehörig zu unterscheiden, kann das Naturrecht gleichfalls nur eine negative Anleitung geben. Gegen Personalverträge, deren Gegenstand nur eine persönliche Leistung ist, hat das Naturrecht überhaupt nichts zu erinnern, wenn sie nicht null sind (§. 36.). Die natürliche Rechtmäßigkeit der Realverträge, durch die das Eigenthumsrecht, oder das Recht des Gebrauchs, oder das Recht des Besitzes, übertragen wird, richtet sich ganz und gar nach den Principien, die in der Wissenschaft des Naturrechts die Begriffe von Eigenthum, Gebrauch, und Besitz begründen und beschränken (§. 18 — 28.). Da nun nach diesen Principien ein natürliches Privateigenthum an physisch erwerblichen Dingen zwar in der Idee Statt findet, aber im wirklichen Leben nie vollkommen erweislich ist (§. 22.), so tritt auch bei der vertragsmäßigen Uebertragung der physischen Güter das Recht des ehrlichen Besitzes mit seinen

Folgen

Folgen an die Stelle des erweislichen Eigenthumsrechts (§. 22. 24.). Auf das natürliche Verhältniß desjenigen ehrlichen Besitzes, der an die Stelle des erweislichen Eigenthums tritt, zu dem Besitze überhaupt, und zu dem Rechte des Gebrauchs (§. 25.), gründet sich dann weiter die Rechtmäßigkeit aller, der Natur der Sache gemäßen Verabredungen in Beziehung auf Schenkungen, Kauf und Tausch, Vermiethung und Verleihung, Darlehen und Gebrauchslehen, Pfandinhabung, Verwahrung, u. s. w. Aber was bei allen solchen rechtmäßigen Verabredungen der Natur der Sache und der davon abhängigen Gültigkeit der Verträge gemäß ist, z. B. daß Kauf nicht Miethe bricht, u. dergl. läßt sich bei weitem nicht hinlänglich aus den isolirten Principien des Naturrechts erkennen.

Wie es gekommen, daß man bei der Lehre von den Verträgen so vieles in das Naturrecht gezogen, was zwar aus der Natur der Sache und aus dem Begriffe eines Vertrages folgt, aber sich darum noch nicht auf isolirte Naturrechtsprincipien gründet. — Kritik der römischen Eintheilungen der Verträge.

Zweite Abtheilung.

Allgemeines Staatsrecht.

40. Mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaften, die wir Staaten nennen, fängt nach Naturrechtsprincipien eine neue Ordnung der Dinge an. Wir haben gesehen, wie oft schon das natürliche Privatrecht auf die Nothwendigkeit bürgerlicher Verfügungen verweiset, damit den Streitigkeiten, die nach der Idee eines natürlichen Privatrechts im wirklichen Leben nicht geschlichtet werden können, ein positives Ende gemacht werde. Denn die Vernunft dringt in allen Verhältnissen auf Frieden. Das wahre Naturrecht ist in seinem ganzen Umfange eine Wissenschaft des Friedens (§. 8. 9.). Auch im Kriege, der das natürliche Loos der Menschheit bleibt (§. 8.), wo friedliche Verständigung unmöglich ist, muß, wenn der Krieg gerecht heißen soll, ein friedliches Verhältniß das nächste Ziel der Streitenden seyn. Kann die Vernunft dem Kriege unter Staaten kein Ende machen, so duldet sie wenigstens keinen Zustand, der einen Krieg Aller gegen Alle

veran=

veranlassen kann, sobald der thätliche Streit von irgend einer Seite ausbricht. Wo die Gewalt allein entscheidet, da herrscht kein Recht; und wenn gleich nie darauf zu rechnen ist, daß unter den Menschen, wie sie nun einmal sind, das Recht allein herrsche, so schließt doch die Tugend der Gerechtigkeit das Bestreben in sich, alles Mögliche zu versuchen, damit wenigstens im Ganzen, und so viel als möglich auch im Einzelnen, die willkürliche Gewalt dem Rechte weiche; daß also, wo durch vernünftige Nachgiebigkeit nichts auszurichten ist, die Gewalt selbst das Mittel werde, ein friedliches Verhältniß zu erzwingen. Wo nun bürgerlicher Zwang als das sicherste, oder gar als das einzige Mittel erscheint, in einer Gesellschaft von Menschen, wie sie sind, ein friedliches Verhältniß zu stiften und zu erhalten, ohne welches auch alle sittlichen Anlagen der menschlichen Natur sich nur kümmerlich entwickeln, da spricht die Vernunft unbezweifelbar das kategorische Gebot aus: Es soll eine bürgerliche Ordnung gestiftet und erhalten werden. Da aber keine bürgerliche Ordnung Statt findet, wo nicht das natürliche Recht der Individuen, unbedingt nach ihrem eigenen Willen und ihrer eigenen Einsicht zu handeln, durch die Autorität einer Obrigkeit beschränkt wird, so tritt das Naturrecht

 selbst,

selbst, so fern es nur Privatrecht ist, unter die Pflicht des bürgerlichen Gehorsams zurück, nicht um zu verschwinden, sondern um die Beschränkungen anzunehmen, die eine nothwendige Folge der bürgerlichen Ordnung sind. Mit andern Worten: jeder individuelle Anspruch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns ist nur insofern wahrhaft moralisch begründet, also nur insofern ein wahres Recht, als er übereinstimmt mit der Idee einer bürgerlichen Ordnung, wo eine solche Ordnung als das sicherste, oder gar als das einzige Mittel erscheint, unter den Mitgliedern einer Gesellschaft ein friedliches Verhältniß zu stiften und zu erhalten (vergl. §. 7.).

In welchem Sinne wir mit dem Aristoteles den Menschen ein ζῶον πολιτικὸν nennen dürfen. — Warum der Staat nicht nach Kantischen Grundsätzen schlechthin ein nothwendiges Vernunftobject genannt werden darf. Denkbarkeit eines friedlichen Beisammenseyns ohne bürgerliche Einrichtungen. Ansicht des geselligen Lebens der Wilden und der Nomaden. — Ueber die Meinung, daß der Zweck des Staats sey, das Naturrecht zu sichern. — Wie verhält sich der Staat zu dem Volke und zu der Nation?

41. Aber aus der Pflicht des bürgerlichen Gehorsams im Allgemeinen wird noch nicht erkannt, welche

welche Individuen in einem wirklichen Staate von Rechts wegen herrschen. Auch ein Fremder ist in mehreren Hinsichten schuldig, der Obrigkeit in dem Staate zu gehorchen, bei welchem er doch nur als Fremder einkehrt. Auch einer widerrechtlichen Obrigkeit, einem Tyrannen, einem Usurpator, zu gehorchen, ist man unter gewissen Bedingungen verpflichtet, nach denselben Grundsätzen, die uns bestimmen müssen, in gewissen Verhältnissen auch Unrecht zu dulden (vergl. §. 33. der phil. Moral und §. 7. des Nat. R.). In jedem Falle herrscht keine Obrigkeit von Rechtswegen, wenn sie willkürlich, d. h. ohne den moralischen Zweck der bürgerlichen Ordnung zu achten, herrscht. Auch das Herrscherrecht im Staate ist nur insofern ein wahres Recht, als es von der Vernunft ausgeht und mit den Zwecken der bürgerlichen Ordnung (§. 40.) übereinstimmt. Also auch freiwillige Unterwerfung, als solche, giebt noch lange kein wahres Herrscherrecht. Durch freiwillige Unterwerfung kann auch ein Räuber das Haupt einer Bande werden, ohne darum vor der Vernunft ein Recht zur Herrschaft zu haben. Zum Glücke und zum Unglücke der Menschheit bringt die natürliche Geschichte der Staaten in den meisten Fällen mit sich, daß, wenn der Streit über die Rechtmäßigkeit der Herr-

schaft

schaft anfängt, schon eine wirkliche Herrschaft da ist, welcher jeder Vernünftige mehr, oder weniger, nachgeben muß, damit der bürgerliche Verein nur möglich werde, oder, wo er zum Theil schon gestiftet ist, sich nicht wieder auflöse. Herrschsucht und Habsucht, und unzählige andere Laster wirken nach dem gewöhnlichen Laufe der Welt mit dem moralischen Bedürfnisse einer bürgerlichen Ordnung so zusammen, daß die menschliche Vernunft zwar von sich rühmen kann, an der Gründung und Erhaltung der wirklichen Staaten einen wesentlichen Antheil zu haben, aber keinesweges, allein, oder auch nur vorzugsweise, Stifterin und Erhalterin der bürgerlichen Gesellschaften zu seyn. Auf diese Art wird das eigentliche Recht, im Staate zu herrschen, nicht selten so problematisch, daß man es unter gewissen Umständen am besten nicht einmal zur Sprache bringt, damit der Zweck der bürgerlichen Ordnung wenigstens so weit erreicht werde, als es unter diesen Umständen möglich ist. Von dem eigentlichen Naturrechte unterscheidet sich das Herrscherrecht hinlänglich in den Verhältnissen, wo es zwar ein moralischer gegründeter Anspruch, also ein Recht im weiteren Sinne des Worts (§. 30. der allg. prakt. Phil. und §. 27. und 29. der phil. Moral), aber kein solcher Anspruch ist, der aus den äußern Bedingungen

gungen der Möglichkeit eines sittlichen Daseyns abgeleitet werden kann; denn diese Bedingungen bleiben unverändert, wo ein Gewaltiger den andern entthront, aber eben so gut, oder noch besser, als der Entthronte, dafür sorgt, daß der Zweck der bürgerlichen Unterwerfung erreicht werde.

Wahrer Sinn des biblischen Spruches: "Seid unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat; denn das ist Gottes Ordnung."

42. Je freiwilliger die bürgerliche Unterwerfung ist, desto mehr nähert sich der Staat dem Geiste des Naturrechts; denn wer sich freiwillig einer bestimmten bürgerlichen Herrschaft unterworfen hat, empfindet den bürgerlichen Zwang als eine Folge des Rechts der freien Selbstbestimmung, also nach Principien des Naturrechts. Diese freiwillige Unterwerfung entsteht von selbst, der Staat mag entstanden seyn, wie er will, mit der Zeit, und mit der moralischen Anhänglichkeit des Volks an seine Obern. Je mehr diese Anhänglichkeit auf ungeheuchelte Achtung gegründet ist, desto mehr Würde hat der Staat. Dann erst ist er eine wahrhaft moralische Person, wenn Obrigkeit und Volk als Ein Herz und Eine Seele zum gemeinschaftlichen

Zwecke

Zwecke ihrer Vereinigung zusammen wirken. Nimmt die freiwillige Unterwerfung bei der Bildung oder Umbildung der Staaten die Form eines ausdrücklich abgeschlossenen Vertrags an, so ist sie um so weniger zu bezweifeln. Aber auch in dem besten Staate werden Widerspenstige bleiben, die, auch wenn sie sich übrigens nichts gegen das Naturrecht zu Schulden kommen lassen, zur Unterwerfung gezwungen werden müssen, damit die bürgerliche Ordnung bestehe. Vollkommen vertragsmäßig kann kein Staat gebildet werden, wenn nicht Alle, die in die bürgerliche Ordnung einzutreten verpflichtet sind, über den ganzen Sinn des Vertrags und über alle Bedingungen, unter denen er abgeschlossen werden kann, ganz und gar einverstanden sind. Selbst die Entscheidung durch Mehrheit der Stimmen müßte da erst durch völlige Einstimmigkeit begründet werden. Da nun auf ein solches Ereigniß in menschlichen Dingen nie zu rechnen ist, so fällt die empirische Möglichkeit einer vollkommen vertragsmäßigen Bildung der Staaten von selbst weg.

Ueber das Unding der sogenannten Volkssouveränität. — In welchem Sinne läßt sich sagen, daß ein Volk das Recht, sich selbst zu regieren, an seine Obern übertrage?

43. Auf die empirischen Verhältnisse, unter denen die Staaten sich bilden, gründet sich die Verschiedenheit der Constitutionen, die man, durch eine falsche Theorie der Verträge irre geführt (§. 35.), aus Naturrechtsprincipien abzuleiten oft genug vergebens versucht hat. Da auf die Gültigkeit der Verträge allein gar keine Staatsverfassung nach Naturrechtsprincipien zurückgeführt werden kann (§. 40 — 42.), so muß der Politik (vergl. §. 5.) überlassen bleiben, durch weiter ausgreifende Untersuchungen zu lehren, von welcher Staatsverfassung sich am sichersten erwarten läßt, daß sie das Mittel seyn werde, den nächsten Zweck der bürgerlichen Ordnung in Verbindung mit den höheren Zwecken des menschlichen Daseyns zu erreichen. Das Naturrecht verwirft nur die Despotie, d. h. eine rechtlose politische Ordnung, nach welcher die Willkür, die den Zweck der bürgerlichen Gesellschaft nicht achtet, oder ihn zur Nebensache herabwürdigt, durch Gewalt an die Stelle der Vernunft sich drängt. Ob aber eine monarchische, oder eine republikanische Verfassung das sicherste Mittel ist, ein Volk vor dem Despotismus zu sichern, kann auch die Politik nur mit Hülfe der Geschichte lehren. In Beziehung auf das Naturrecht unterscheidet sich die Despotie von den rechtlichen Verfassungen

auch

auch dadurch, daß ihre Tendenz dahin geht, das natürliche Privatrecht zu vernichten, während es in rechtlichen Staaten durch den Zweck des Staats und durch die besondern empirischen Verhältnisse, unter denen ein Staat sich bildete, nur beschränkt wird (§. 40.).

Warum, wenn freiwillige Unterwerfung von Seiten der Unterthanen zur rechtlichen Begründung eines Staats hinreichte, in gewissen Fällen auch die schändlichste Despotie, von Vorurtheilen und vom Aberglauben begünstigt, eine rechtliche oder rechtmäßige Verfassung genannt werden müßte. — Kantischer Begriff des Republikanismus. — Wiefern eine republikanische Verfassung das Interesse für Recht überhaupt belebt.

44. Der erste Act, durch den eine rechtlich herrschende Gewalt ihr Daseyn ankündigt, muß immer ein Act der Gesetzgebung seyn. Denn nach Gesetzen herrscht die Vernunft, von welcher alle Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ordnung ausgeht (§. 40.), über die Willkür. Gesetzliche Herrschaft macht den Herrscher zum Regenten. Die Constitutionsgesetze drücken zuweilen nur die Bedingungen aus, unter denen im Streite mächtiger Parteien durch gegenseitige Nachgiebigkeit die bürgerliche Ordnung entstand,

stand, oder, nach einer Störung, wiederhergestellt wurde. In andern Fällen proclamirt eine überwiegende Gewalt, die alle Einreden niederschlägt, sich selbst sogleich legislatorisch durch Constitutionsgesetze, die allen übrigen Theilen der bürgerlichen Gesetzgebung zum Grunde liegen sollen. Alle diese Gesetze sind um so verbindender, je mehr Vernunft in ihnen erscheint. Aber die subjective menschliche Vernunft liegt in ewigem Streite mit der Meinung, nach welcher der Eine für vernünftig hält, was der Andere aus Gründen, oder Scheingründen, bestreitet. Der Zweck des Staats würde also auch in Beziehung auf das Naturrecht sich selbst aufheben, wenn Jeder nur denjenigen bürgerlichen Gesetzen gehorchen wollte, die ihm selbst in jeder Hinsicht vernünftig und den Verhältnissen, unter denen der Staat besteht, nach der allgemeinen Idee eines Staats am angemessensten scheinen. Also auch den bürgerlichen Gesetzen, die man mißbilligt, ist man zu gehorchen verpflichtet, so lange sie der Idee eines rechtlichen Staats überhaupt nicht widerstreiten, also auch nicht das natürliche Privatrecht, das sie nur beschränken dürfen, völlig vernichten. Innerhalb dieser Grenzen des bürgerlichen Gehorsams liegt das weite Feld der natürlichen Rechtmäßigkeit der Gesetzgebung in einem Staate. Wie weit noch da, wo die bürger-

liche Gesetzgebung diese Grenzen überschreitet, Gehorsam Pflicht ist, muß nach den Grundsätzen beurtheilt werden, die uns bestimmen müssen, in gewissen Fällen auch Unrecht zu dulden (vergl. §. 7. 41. und §. 33. der phil. Moral).

Ueber die constitutionsmäßige Trennung der gesetzgebenden Gewalt von der executiven. — Wiefern ist der Regent an seine eigenen Gesetze gebunden? — Verschiedene Ansichten der Grenzen des bürgerlichen Gehorsams.

45. Die bürgerliche Gesetzgebung erstreckt sich auf alle Gegenstände, die ein öffentliches, den Staat betreffendes Interesse haben. Ob es nicht dem wahren Interesse des Staats überhaupt gemäß ist, daß die Regierung nur so weit, als es durchaus nöthig ist, sich in die Privatangelegenheiten der Bürger mische, kann das allgemeine Staatsrecht nicht lehren. Wo aber der Regent ein Gesetz gegeben hat, da ist er, der Idee des Staats gemäß, auch der oberste Richter über die Anwendbarkeit des Gesetzes in gegebenen Fällen; denn wollte Jeder nach seiner Einsicht über die Anwendung der bürgerlichen Gesetze entscheiden, so finge wieder der Streit von neuem an. Also nicht nach Naturrechtsprincipien, sondern der Regentenwürde gemäß, überträgt der Regent, nach den bekann-

bekannten Einrichtungen, einen Theil seines Richteramts den rechtskundigen Männern, die verfassungsmäßig das Urtheil finden und aussprechen sollen im Nahmen des Regenten. Durch diese Einrichtung bewährt der Regent öffentlich, daß er die unbefangene und hinlänglich belehrte Vernunft, so weit es möglich ist, entscheiden lassen, und nicht seine individuelle Meinung an ihre Stelle setzen will. Eine völlige Trennung der entscheidenden Autorität dieser ernannten Richter oder der Justiz von dem Ermessen der Regierung widerspricht also, auch nach der Beziehung der Naturrechtsprincipien auf die Idee des Staats, sich selbst; und nur um den Zweck der Justiz auf das sicherste zu erreichen, läuft das Urtheil in bestimmten Verhältnissen durch Instanzen bis dahin, wo die Regierung sich vorbehält, zu entscheiden.

Stimmt nicht eine gut gemeinte Einrichtung, welche die Processe bis zum Unendlichen in die Länge zieht, mit dem Zwecke der Justiz weniger überein, als eine raschere, wenn gleich zuweilen übereilte Entscheidung?

46. Ueber die vorzugsweise so genannte Civilgesetzgebung, deren Gegenstände vorzüglich das Eigenthum und die mit dem Eigenthume ver-

wandten Rechte sind, in Beziehung auf das natürliche Privatrecht mußten schon oben (§. 17 — 39.) die Bemerkungen mitgenommen werden, welche die Nothwendigkeit positiver Verfügungen zur Entscheidung des natürlichen Streits über Mein und Dein beweisen. Von diesem Theile der Gesetzgebung und der mit ihr verbundenen Rechtspflege (§. 45.) hängt die Existenz der Staaten mehr, als von irgend einem andern, ab. Denn was den Menschen meistens bestimmt, den unvermeidlichen Druck der bürgerlichen Einrichtungen sich gefallen zu lassen, ist der natürliche Trieb, etwas, das sich erwerben läßt, als das Seinige in Frieden zu besitzen. Das neue Elend, das eine Folge des bürgerlichen Eigenthums ist; die bitteren Leiden der Armuth, von denen der Wilde nichts weiß; und die nicht selten empörenden Vorzüge, die der Reiche vor dem Armen im Staate genießt; werden vergessen, damit Jedem das, was ihm der Staat als das Seinige zugesteht, wenigstens *gesichert* erscheine, ob es gleich selbst durch die Rechtspflege, wo der Schikane ein Hinterhalt bleibt, von neuem gefährdet wird. Von der *Sicherung des ehrlichen Besitzes* geht, wie wir gesehen haben (§. 22 — 24.), die rechtliche Stiftung eines bürgerlichen Eigenthums aus. Aber durch den Zweck des Staats wird schon bei der Entstehung der

Staaten das natürliche Recht des ehrlichen Besitzes beschränkt. Jeder muß von dem Seinigen so viel für das Ganze aufopfern, daß das Ganze bestehen kann. Wie viel, oder wenig nun aber dieß ist, wer kann darüber jemals ein sicheres Urtheil fällen? Und wenn bei der Entstehung eines Staats die herrschende Gewalt sich auch die schreiendsten Eingriffe in das natürliche Privatrecht der ehrlichen Besitzer erlaubte, um eine bestimmte Vertheilung des neu gestifteten Eigenthums zu begründen; was bleibt dem Unterdrückten in den meisten Fällen übrig, als, sich auch in diese Einrichtungen zu fügen? Nach einem Menschenalter kann doch, weil es kein natürliches Erbrecht giebt, das nicht in der Anwendung bestritten werden könnte (§. 28.), niemand auch nach Naturrechtsprincipien auf mehr, als so viel, einen Anspruch machen, als, ihm der Staat bei der bestehenden Einrichtung vergönnt.

Andeutung der legislatorischen Grundsätze, nach denen das Privateigenthum mit seinen Folgen im Staate auf mannigfaltige Art beschränkt werden darf. — Orientalisches Eigenthumsrecht, nach welchem Alles im Staate ursprünglich dem Herrscher gehören soll. — Leges agrariae.

47. Anders verhält sich die bürgerliche Criminalgesetzgebung zu dem natürlichen Strafrechte. Daß es allerdings ein natürliches Recht der Privatstrafe giebt, haben wir oben (§. 29. 30.) gesehen. Aber dieses natürliche Strafrecht muß im Staate nicht nur beschränkt werden, weil die freie Ausübung desselben mit der Erhaltung des äußern Friedens nicht vereinbar ist; die Regierung im Staate selbst übernimmt das öffentliche Strafamt, und übt es zum Theil nach Grundsätzen aus, die das natürliche Strafrecht nicht kennt. Nach positiven Declarationen, die gewisse Handlungen als Verbrechen verbieten, erkennt die bürgerliche Criminaljustiz dem Verbrecher die bestimmte Strafe zu, mit der das positive Gesetz den Uebertreter dieses Gesetzes bedrohet. Aber aus der Drohung, deren wohlthätiger Zweck ist, von dem Verbrechen abzuschrecken, läßt sich durchaus keine moralische Befugniß zur Bestrafung ableiten. Denn dadurch, daß man sich durch eine Drohung nicht schrecken läßt, wird man kein Verbrecher. Wenn also auch die bürgerlich verbotene Handlung ein wirkliches Verbrechen ist, so kann doch die moralische Befugniß der Regierung, diese Handlung zu bestrafen, nicht in der psychologischen Disposition des Verbrechers liegen, sich durch die Drohung nicht schrecken zu

lassen.

lassen. Die Begriffe von Verbrechen und Strafen bleiben auch in bürgerlichen Verhältnissen strenge moralisch. Nach der Regel der ewigen Gerechtigkeit (§. 48. der allg. prakt. Phil., und §. 28. der phil. Mor.), die der Staat nicht aufheben kann, ist niemand ein Verbrecher aus einem andern Grunde, als, weil er wissentlich die moralische Ordnung gestört hat. Nur dann trifft also auch im Staate den Verbrecher eine gerechte Strafe, wenn er wissentlich die bürgerliche Ordnung gestört hat, die eine bestimmte Erscheinung der moralischen ist. Daß der Verbrecher, weil er das Verbrechen wissentlich beging, nicht, weil er sich durch eine Drohung nicht abschrecken lassen, es zu begehen, Strafe verdient, ist und bleibt der letzte Grund der Zulässigkeit aller und jeder Strafe. Daraus aber folgt nicht, daß die bürgerliche Regierung das ewige Vergeltungsrecht gleichsam im Nahmen Gottes ausüben und irgend ein Verbrechen nach dem, jedem menschlichen Verstande unerforschlichen Grade der innern Strafwürdigkeit vollständig vergelten, oder gar, nach dem sogenannten Jus talionis, den Verbrecher durch ein gleiches Uebel strafen müsse, wie dasjenige war, das er Andern zufügte, obgleich dem Verbrecher selbst zuverlässig kein Unrecht geschieht, wenn ihm genau dasselbe Gut des

Lebens entzogen wird, auf welches er eben dadurch seinen gerechten Anspruch verwirkt hat, daß er widerrechtlich es einem Andern raubte (§. 29.).

Genauere Kritik der criminalistischen Drohungs- und Abschreckungstheorie. — Kritik des Kantischen Jus talionis.

48. Wenn dieselben moralischen Verhältnisse, die den bürgerlichen Zwang begründen (§. 40.), öffentliche Sicherheitsanstalten nothwendig machen, ohne die der Zweck des Staats nicht erreicht werden kann, so sichert sich der Staat in seinem Innern rechtmäßig auch auf Kosten dessen, der durch ein widerrechtliches Verfahren die Unverletzbarkeit seiner Person sowohl, als den Genuß anderer Rechte, in dieser Hinsicht verwirkt hat. Dieses bürgerliche Sicherungsrecht, das zum Theil mit dem Privat-Sicherungs-Rechte übereinstimmt (§. 29.), begründet von dieser Seite die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Strafen, aber immer nur mittelbar, nehmlich nur unter der Voraussetzung einer innern, nach rein moralischen Begriffen zu beurtheilenden, nicht in der gesetzlichen Drohung, sondern in der verbrecherischen Handlung selbst gegründeten Strafwürdigkeit des Verbrechers. Ist

diese innere Strafwürdigkeit, so weit sie sich überhaupt empirisch erkennen läßt, als erster Grund der Möglichkeit einer rechtmäßigen Strafe nicht zu bezweifeln, dann straft die Regierung, nicht um nach der Idee der göttlichen Gerechtigkeit dem Verbrecher sein Unrecht zu vergelten (§. 47.), sondern zunächst nur in der Absicht, um den rechtlichen Frieden, den nächsten Zweck des Staats, zu sichern. Mit diesem ersten bürgerlichen Zwecke der gesetzlichen Strafen kann aber die Regierung füglich, ohne ungerecht zu seyn, mehrere wohlthätige Zwecke verbinden, z. B. Andere von Verbrechen abzuschrecken, oder, wo es thunlich ist, den Verbrecher selbst zu bessern; vorausgesetzt, daß um dieser Zwecke willen die Strafe nicht geschärft wird. Die Art und der Grad der bürgerlichen Strafe sind zunächst immer nach ihrem bürgerlichen Zwecke zu bestimmen. Der wahrscheinliche Grad der inneren Strafwürdigkeit des Verbrechers kommt dabei nur so weit in Betracht, als er von unbezweifelbarer Bedeutung ist in Beziehung auf die künftige äußere Handlungsart des Verbrechers, gegen den der Staat sich sichern will, das Verbrechen mag entweder als Staatsverbrechen unmittelbar gegen den Staat, als solchen, oder unmittelbar nur gegen die Rechte einzelner Bürger gerichtet

 gewesen

gewesen seyn. Im bürgerlichen Sinne ist also eine Strafe auch nur so weit gerecht, als sie zur Erreichung ihres bürgerlichen Zweckes nothwendig ist.

Verlangt die Gerechtigkeit, daß der Verbrecher das Strafgesetz, nach welchem er gerichtet wird, gekannt habe? — Straft der Staat gerecht, wenn er das Verbrechen verhüthen konnte? — Darf ein Staat, dessen Criminal-Gesetzgebung noch unvollständig ist, keine Handlung, die ihrer Natur nach ein Verbrechen ist, auch ohne vorher gegangene gesetzliche Drohung bestrafen? — Warum bestraft der Staat nicht jede Handlung, die ein Eingriff in die Rechte Anderer, und folglich im Sinne des Naturrechts ein Verbrechen ist? — Ueber die sicherste Erkenntniß der innern Strafwürdigkeit. Gericht der Geschwornen. — Ueber die Nothwendigkeit einer Veränderung der Strafgesetze, wenn die öffentliche Denkart und die Sitten des Volks sich ändern. — Ist das Geständniß des Verbrechers zur Gerechtigkeit der Strafe nothwendig?

49. Ueber die Verschiedenheit der bürgerlichen Strafen im Allgemeinen läßt sich nach Naturrechtsprincipien keine legislatorisch befriedigende Auskunft geben; denn die bürgerliche Zulässigkeit einer Strafe richtet sich nach ihrer Nothwendigkeit (§. 48.); und diese richtet sich wieder nach der Denkart und den Sitten des

Volks.

Volks. Aber mehrere hierher gehörende Grundsätze des Naturrechts sind bei keiner Criminalgesetzgebung zu übersehen. Dem Verbrecher geschieht kein Unrecht, wenn die Strafe, die ihn trifft, nicht über die Grenzen ihres rechtmäßigen Zwecks ausschweift, und nicht durch eine Brutalität, die den Menschen zum Thiere herabstößt, in der Person des Verbrechers die Menschheit entehrt; sey das Uebel, das der Verbrecher von der Hand der Obrigkeit als Strafe empfängt, übrigens von welcher Art es wolle. Selbst die bürgerliche Todesstrafe kann nach Naturrechtsprincipien auf jedes Verbrechen gesetzt werden, das nur von einem solchen Verbrecher begangen werden konnte, dessen Existenz in der Menschenwelt mit der öffentlichen Sicherheit nicht länger bestehen kann. Aber nur dem Mörder geschieht zuverlässig kein Unrecht, wenn er mit dem Tode bestraft wird; denn er hat dadurch, daß er einen andern Menschen widerrechtlich tödtete, sein eignes Recht, zu leben, moralisch verwirkt (§. 47.). In welchen Verhältnissen außerdem die bürgerliche Todesstrafe gerecht genannt werden darf, ist schwer zu sagen. Denn wo wäre das sichere Kriterium, nach welchem bestimmt werden soll, ob ein Verbrechen von der Art ist, daß die Existenz dessen, der es beging, in der Menschenwelt mit der öffentlichen Sicherheit

cherheit unvereinbar ist? Was aus dieser problematischen Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Todesstrafe für die Philosophie der Gesetzgebung folgt, liegt am Tage. Da nun überdieß jede bürgerliche Bestrafung eines Verbrechens aufhört, gerecht zu seyn, wenn sie nicht, um den Zweck des Staats zu erreichen, nothwendig ist (§. 48.); und da auch diese traurige Nothwendigkeit in bestimmten Fällen nicht selten sehr problematisch wird; so kann eine bürgerliche Regierung nicht leicht dem gegründeten Vorwurfe der Ungerechtigkeit entgehen, wenn sie nicht nach dem Princip der Milde, so weit es irgend mit dem Zwecke des Staats vereinbar ist, alle Strafen anordnet, die auf bestimmte Verbrechen folgen sollen.

Kurze Geschichte der Meinungen über die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen, besonders von Beccaria bis auf Kant. — Ueber cannibalische und schaamlose Strafen. — Unterscheidung aller eigentlichen Strafe von der Tortur als einem Mittel, in Criminalfällen die Wahrheit an das Licht zu ziehen. Ist dieses Mittel nach Naturrechtsprincipien zu vertheidigen?

50. Nicht nach Naturrechtsprincipien allein, aber zum Theil doch auch nach diesen, ist das Verhältniß der bürgerlichen Strafen zur Verschie-

schiedenheit der Verbrechen zu beurtheilen. Wenn gleich keine menschliche Obrigkeit das Vergeltungsrecht im Nahmen der ewigen Gerechtigkeit sich anmaßen darf (§. 47. 48.), so läuft sie doch um so weniger Gefahr, den Verbrecher über die Gebühr zu bestrafen, je ähnlicher die Strafe, die ihn trifft, dem Uebel ist, das er selbst Andern zugefügt hat (vergl. §. 47.). Aber nicht immer wird der bürgerliche Zweck der Strafen (§. 48.) auf diese Art hinlänglich erreicht; und in gewissen Fällen müßte die Criminaljustiz durch eine offenbare Brutalität sich selbst entehren, wenn sie dem Verbrecher dasselbe Uebel zufügen wollte, das er einem Andern zugefügt hat; in andern Fällen würde bei einem solchen Verfahren gar das Recht eines Dritten verletzt werden müssen. Ferner ist bei jeder Criminalgesetzgebung wohl zu erwägen, ob der Staat Handlungen bestraft, die schon nach Naturrechtsprincipien Verbrechen sind, oder ob er um der bürgerlichen Ordnung willen auch andere unsittliche Handlungen zu bestrafen sich erlaubt, durch die nach Naturrechtsprincipien keines Menschen Recht gekränkt wird. Im ersten Falle sind wieder die natürlichen Verbrechen, wie man sie nennen kann, d. h. diejenigen, die schon nach Principien des allgemeinen Vernunft- und Menschenrechts Verbrechen sind, z. B. der Mord, wohl

zu

zu unterscheiden von den **politischen** Verbrechen, die der Staat um seiner eigenen Sicherheit willen bestraft, z. B. der Hochverrath. Die Strenge, mit welcher politische Verbrechen rechtmäßig bestraft werden können, richtet sich nach Naturrechtsprincipien in so fern, als die bestimmte Existenz eines Staats da, wo ihre Rechtmäßigkeit nicht bezweifelt werden kann (§. 40 — 42.), für eben so unverletzbar gelten muß, als die individuelle Persönlichkeit. Um so niederschlagender für die Vernunft ist strenge Bestrafung politischer Verbrechen, wo das Herrscherrecht problematisch ist (§. 41.). Aber auch unter den natürlichen Verbrechen giebt es solche, die nach Naturrechtsprincipien mehr, oder weniger, problematisch sind, z. B. die Ermordung ungeborner, oder noch keiner moralischen Reflexion fähiger **Kinder** (vergl. §. 7 und 16.). Wenn der Staat den Kindermord bestraft, **erweitert** er die Grenzen des Naturrechts, indem er sich erlaubt, das werdende menschliche Leben auf dieselbe Art, wie das gewordene, in Schutz zu nehmen. Da sind Rücksichten nöthig, deren es bei der Bestrafung des strenge erweislichen Mordes nicht bedarf. Den **Diebstahl**, der nach Principien des natürlichen Privatrechts ebenfalls nur ein problematisches Verbrechen ist (§. 22.), strenger, als manches an-

dere,

dere, in keiner Hinsicht problematische Verbrechen, zu ahnden, kann der Staat um so leichter durch die Umstände genöthigt werden, da die Stiftung und Sicherung des bürgerlichen Eigenthums, der Regel nach, eine der Grundbedingungen jeder bürgerlichen Verfassung ist (vergl. §. 46.). Aber wo der Staat sich erlaubt, nicht um der öffentlichen Sicherheit, sondern unmittelbar um der öffentlichen Sittlichkeit willen auch Handlungen zu bestrafen, die, wenn auch offenbar unsittlich, doch nach Naturrechtsprincipien in keiner Hinsicht den eigentlichen Verbrechen beizuzählen sind, da fängt das weite Gebiet der Disciplinarstrafen an, deren Zulässigkeit durchaus schwankend wird, wo die Nothwendigkeit einer bestimmten Disciplin, damit der Zweck des Staats erreicht werde, nicht aus der Natur der Sache unmittelbar einleuchtet.

Genauere Ansicht der Rechtmäßigkeit einer strengen Bestrafung des Kindermordes. — Genauere Ansicht der bürgerlichen Disciplinarstrafen, ihrer Gründe und ihres Umfangs. — Gehören nicht die meisten der sogenannten fleischlichen Verbrechen in die Reihe der unsittlichen Handlungen, die der Staat nur disciplinarisch, und nicht als eigentliche Verbrechen, bestrafen darf? — Niederschlagendes Geständniß, zu welchem die Natur der Dinge den Philosophen nöthigt, daß auch bei der edelsten, mit dem

dem größten Fleiße auf die Principien der wahren Weisheit und Gerechtigkeit gerichteten Criminalgesetzgebung im Staate ein so weiter Raum für die unmaßgebliche, schwankende Meinung der Gesetzgeber und der Richter offen bleibt, wo doch menschliches Glück und Leben auf dem Spiele stehen.

51. Gleichen Ursprungs mit dem bürgerlichen Strafrechte ist das der höchsten Gewalt inhärirende Begnadigungsrecht. Beim ersten Anblicke scheint dieses Recht den ersten Gründen der Criminalgesetzgebung zu widersprechen, weil dieselben Gründe, die in bestimmten Fällen eine bürgerliche Bestrafung der Verbrechen nothwendig machen, durchaus zu verbieten scheinen, daß einem Verbrecher, den das Gesetz verdammt, gegen das Gesetz die Strafe erlassen werde. Wirklich ist auch ein Recht, kraft dessen ein Regent willkürlich, oder nur den zufälligen Gefühlen seines Herzens folgend, Gnade für Recht ergehen lassen soll, vor der Vernunft ein Unding. Aber durch keine Criminalgesetzgebung kann weder die moralische Imputabilität eines Verbrechers hinlänglich ausgemessen, noch genau bestimmt werden, ob in den Verhältnissen, wo das Gesetz eine Handlung im Allgemeinen für straffällig erklärt, der Staat auch in jedem einzelnen Falle von einem Verbrecher noch etwas zu besorgen hat, wenn

er ihn unbestraft läßt. Anstatt also die Auslegung des Gesetzes in Beziehung auf außerordentliche Fälle ganz und gar dem Ermessen des bestellten Richters zu überlassen, oder ein zusammenberufenes Gericht von Geschwornen nach den natürlichen Aussprüchen des sittlichen Gefühls und des schlichten Menschenverstandes über die Schuld oder Unschuld eines Angeklagten unwiderruflich entscheiden zu lassen, behält sich dieselbe höchste Autorität, von der das Gesetz ausgeht, für außerordentliche Fälle eine entscheidende Auslegung des Gesetzes nach seinem Zwecke vor; und wo diese Auslegung, nicht nach Gunst, sondern den Umständen angemessen, zum Vortheile dessen ausfällt, der nach dem buchstäblichen Sinne des Gesetzes zu bestrafen wäre, da ist der Verbrecher von Rechtswegen entweder ganz begnadigt, oder die gesetzliche Strafe wird gemildert.

Warum auch die öffentliche Meinung dem Begnadigungsrechte in Criminalsachen das Wort spricht, da doch in Civilsachen jede Einmischung der höchsten Autorität in die Entscheidung der bestellten Richter allgemein gemißbilligt wird. — Genaue Unterscheidung der Ausübung des Begnadigungsrechts von den Aussprüchen der Geschwornen, die auf eine ähnliche Art über die Anwendung eines Criminalgesetzes entscheiden. Würdigung dieses aus England stammenden Instituts in Beziehung auf die Regel der Gerechtigkeit nach philosophischen Begriffen.

52. Die übrigen Hoheitsrechte, die der höchsten Autorität im Staate inhäriren, mögen hier nur summarisch berührt werden, da sie doch ihre nähere Bestimmung in der Wirklichkeit erst durch die Constitutionen erhalten, ohne deren beschränkende Kraft (§. 43.) einige dieser Hoheitsrechte gewöhnlich in Maßregeln des Despotismus (§. 43.) ausarten. Dahin gehören das Recht der Oberaufsicht über alle öffentlichen Handlungen der Unterthanen, und die mit diesem Rechte verbundene hohe Polizei, die besonders dadurch gehässig wird, daß sie fast unvermeidlich das öffentliche Vertrauen untergräbt, indem sie durch geheime Künste aufspürt, was die Regierung zu wissen verlangt. Ein anderes hierher gehörendes Recht, das Recht der Ernennung bestimmter Individuen zur Verwaltung öffentlicher Aemter, kann besonders nach dem in neueren Zeiten fast allgemein angenommenen Besoldungssysteme dem Despotismus zur Stütze dienen. Noch gefährlicher ist eine durch keine Constitution beschränkte Ausübung des Besteuerungsrechts, obgleich im Allgemeinen nicht bezweifelt werden kann, daß Jeder, wer dem Staate nicht nur die Erhaltung und Sicherheit seines Privateigenthums, sondern großen Theils dieses Privateigenthum selbst verdankt (§. 22.), verpflichtet ist, von dem Seinigen

nigen so viel beizusteuern, als nöthig ist, damit der Zweck des Staats erreicht werde. Eben so wenig ist im Allgemeinen zu bezweifeln, daß in jedem rechtmäßig bestehenden Staate die Regierung, deren nächste Sorge auf die Erhaltung des Staats gerichtet seyn soll, bürgerlich, d. i. durch die Idee des Staats, berechtigt ist, alle moralisch erlaubten Anstalten zur Vertheidigung des Staats gegen auswärtige Gewalt zu treffen, und folglich auch im Allgemeinen von allen Angehörigen des Staats, die dienstfähig gefunden werden, Kriegsdienste zu fordern, um den Staat zu retten. Aber nicht immer steht, wo ein Krieg ausbricht, die Existenz des Staats auf dem Spiele; und in den meisten Fällen würde der Staat sich selbst zerstören, wenn Alles, was die Waffen tragen kann, zum wirklichen Kriegsdienste genöthigt würde. Hier müssen also den Umständen angemessene Maßregeln ergriffen werden, deren moralische Zulässigkeit nach der Idee der bürgerlichen Gerechtigkeit allein nicht ermessen werden kann.

Genauere Erörterung des Begriffs der Polizei in der neueren Bedeutung dieses Worts. — Ueber Polizeistrafen. — Anmerkungen zur Theorie der bürgerlichen Hoheitsrechte überhaupt, deren schwankende Natur in jeder Hinsicht auf Principien der höheren, nicht auf Rechtsbegriffe beschränkten Humanität hindeutet, wenn die Regie-

rung ihre Bestimmung erfüllen will, damit das Volk und der Staat Ein Herz und Eine Seele werde.

53. Das Recht der höchsten Autorität im Staate, von den Unterthanen in bestimmten Fällen Kriegsdienste zu fordern, setzt die Rechtmäßigkeit des Kriegs in diesen bestimmten Fällen voraus. Diese Rechtmäßigkeit läßt sich aber nur aus den Verhältnissen eines Staats zu andern Staaten, mithin nur nach Principien des gewöhnlich so genannten Völkerrechts erkennen. Das allgemeine Staatsrecht macht also sich selbst abhängig von Untersuchungen, die es aus seinem Umkreise verbannt, wenn es sich auf die Rechtsverhältnisse der Staaten zu Staaten nicht einläßt. Da nun aber Alles, was Staaten gegen oder für einander beschließen und unternehmen, zuletzt doch Sache der Regierung ist, deren Beschlüsse sich der gehorchende Theil der Nation gefallen lassen muß, so werden richtiger die Untersuchungen über das gewöhnlich so genannte Völkerrecht oder über die Rechtsverhältnisse der Staaten gegen einander in die Wissenschaft des allgemeinen Staatsrechts aufgenommen. Abgerechnet die durch ein allgemeines Herkommen nach Grundsätzen der erweiterten Humanität und der Klugheit unter den Nationen entstandenen Convenienzen, ist alles Uebrige,

was

was man allgemeines Völkerrecht nennt, nichts anders, als eine natürliche Folge des Herrscherrechts im Staate.

Vergl. §. 6. — Wie der gewöhnlich angenommene Unterschied zwischen allgemeinem Staatsrechte und allgemeinem Völkerrechte aus der positiven Jurisprudenz entstanden.

54. Das Recht, Krieg zu führen und Frieden zu schließen, gründet sich, wie jede andere Folge des bürgerlichen Herrscherrechts, auf die das natürliche Privatrecht und dessen Folgen beschränkende Idee des Staats (§. 40.). Nun steht aber jeder Staat als collective Person jedem andern Staate in Rechtsverhältnissen eben so gegenüber, wie eine individuelle Person der andern. Vasallenstaaten stehen gegen den Staat, von dem sie abhängig sind, in einem Verhältnisse der Dienstbarkeit, die nicht unrechtmäßig ist, wenn sie dem Zwecke des Staats nicht widerstreitet. Wo aber ein solches Verhältniß der Dienstbarkeit nicht Statt findet, da ist jeder Staat von Rechts wegen eben so unabhängig von andern Staaten, wie ein moralisches Individuum unabhängig ist von andern Individuen, denen es sich nicht auf eine moralisch zulässige Art unter-

worfen hat. So wie nun nach Principien des natürlichen Privatrechts kein thätlicher Streit rechtmäßig ist, so lange man nicht von beiden Seiten durch friedliche Darlegung der bestrittenen Rechte um den Gegenstand des Streits sich zu vertragen versucht hat (§. 8.), eben so findet auch unter Staaten ein rechtmäßiger Krieg nicht eher Statt, als, bis vergebens der Versuch gemacht ist, durch Exposition der gegenseitigen Rechte einen Zustand des rechtlichen Friedens unter den Staaten zu erhalten. Wo dann von der einen Seite offenbar eine schikanirende Herrschsucht sich des Wortes Recht nur als einer Formel bedient, um der Rechtlosigkeit ihrer Ansprüche einen beliebteren Titel zu geben, da ist von der andern Seite das Recht zum Kriege leicht entschieden; und dieses Recht bleibt dem gekränkten Staate unverkümmert, auch wenn er sich aus andern moralischen Gründen gefallen läßt, eine Zeit lang Unrecht zu dulden (vergl. §. 8.). Aber nur eine gesunde und den allgemeinen Grundsätzen der Moral getreue Politik kann entscheiden, ob der Augenblick da ist, wo Pflicht und Klugheit verlangen, daß der Krieg gewagt werde. Jeder Krieg, der keinen andern Zweck hat, als dem Staate, der ihn anfängt, einen Vortheil zu verschaffen, den dieser Staat, seiner rechtlichen

 Existenz

Existenz unbeschadet, auch wohl entbehren kann, ist geradezu ungerecht. Aber wo die Ansprüche, die ein Staat gegen den andern macht, auf besondere Verabredungen, Verträge, oder gar auf Urkunden sich gründen, über deren Sinn und Gültigkeit gestritten werden kann, da verläßt das Naturrecht die Politik. Da zeigt sich, wie in so vielen andern politischen Verhältnissen, das traurige Loos der Menschheit, durch die bürgerliche Pflicht selbst hingerissen zu werden in den Strudel des Unrechts, das die Regierungen wissentlich, oder unwissentlich begehen.

Philosophische Ansicht der Successionskriege.

55. Mit dem Kriegsrechte ist das Eroberungsrecht verbunden, das die Menschheit fast noch tiefer, als die unvermeidlichen Folgen des Kriegsrechts, demüthigt. Denn so, wie nach Principien des natürlichen Privatrechts derjenige, der das Recht eines Andern verletzt, eben dadurch seine persönliche Unabhängigkeit zum Theil verwirkt (§. 29.), darf der im gerechten Kriege siegende Staat auf Kosten des besiegten die nöthigen Veranstaltungen treffen, sich gegen diesen Staat zu sichern, also auch, wenn keine andere Sicherung

rung hinlänglich scheint, ihn aus der Reihe der Staaten vertilgen. Aber dann büßen nicht selten die Völker durch ein hartes Schicksal, was die Regierungen gesündigt haben. Deßwegen ist das Verhältniß der Siegenden zu den Besiegten am Ende eines Krieges, wie während desselben, den Forderungen einer gesunden Moral gemäß mehr nach Principien der allgemeinen Humanität, als nach Rechtsprincipien besonders, zu bestimmen. Ein Eroberungsrecht, das sich auf den bloßen Act der Eroberung gründen soll, ist vor der Vernunft ein Unding.

Ueber die sogenannten Repressalien im Kriege.

56. Die friedlichen Rechtsverhältnisse der Staaten zu einander sind ganz und gar nach Principien des allgemeinen Vernunft- und Menschenrechts und des allgemeinen Gesellschaftsrechts (§. 7 — 39.) zu beurtheilen. Eben diese Principien sind die ersten Prämissen zu allen Schlüssen, durch welche die Rechtmäßigkeit eines Krieges bewiesen werden kann. Die Gültigkeit der Friedensschlüsse und der Bündnisse unter Staaten ist allerdings von den natürlichen Rechtsbegriffen in so fern abhängig, als kein Friedensschluß und kein politisches Bündniß von der Ver-

nunft anerkannt wird, wenn durch die Vortheile, die irgend eine Verabredung oder politische Verbindung dem einen oder andern Staate bringt, das Recht eines dritten, oder überhaupt ein Recht, das jedem Staate, wie jedem Individuum, heilig seyn soll, verletzt wird. Aber eben so wenig, wie die Gültigkeit der Verträge überhaupt auf Rechtsbegriffen ausschließlich beruht (§. 35.), sollte man jemals über die moralische Kraft der Friedensschlüsse und Bündnisse unter Staaten nach isolirten Rechtsbegriffen urtheilen. Hier verweiset uns der Theil des allgemeinen Staatsrechts, der sich Völkerrecht nennt, auf die allgemeineren Grundsätze der philosophischen Moral (§. 35 — 37. der philos. Moral) zurück. Und so gehören auch die philosophischen Untersuchungen über das Gesandtschaftsrecht weit mehr der philosophischen Moral im Allgemeinen, als der abgesonderten Rechtslehre, an. Staaten sollen gegen Staaten, wie Individuen gegen Individuen, immer erst gerecht seyn, ehe unter ihnen die Rede seyn darf von andern Verpflichtungen, oder vom Erwerb erlaubter Vortheile; denn die Gerechtigkeit ist auch in politischen Verhältnissen die erste aller geselligen Tugenden (§. 27. der philosophischen Moral). Aber Maximen, nach denen ein Staat

gegen den andern nichts weiter, als gerecht, seyn will, streiten eben so sehr, als im Privatleben eine Rechtlichkeit, zu der sich keine höhere Tugend gesellt, gegen die Würde des Menschen und seine wahre Bestimmung.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bouterwek, Friedrich, 1766-1828

Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen System entworfen

Bd.: 2

Göttingen 1813

Ph.u. 640 r-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047568-4